دراسات عن المسيحية في العصور الأولى

الإيمان بالثالوث

الفكر اللاهوتي الكتابي للكنيسة الجامعة في القرون الأولى



توماس ف. تورانس

دراسات عن المسيحية في العصور الأولى

الإيمان بالثالوث

الفكر اللاهوتي الكتابي للكنيسة الجامعة في القرون الأولى

توماس ف. تورانس

ترجمة

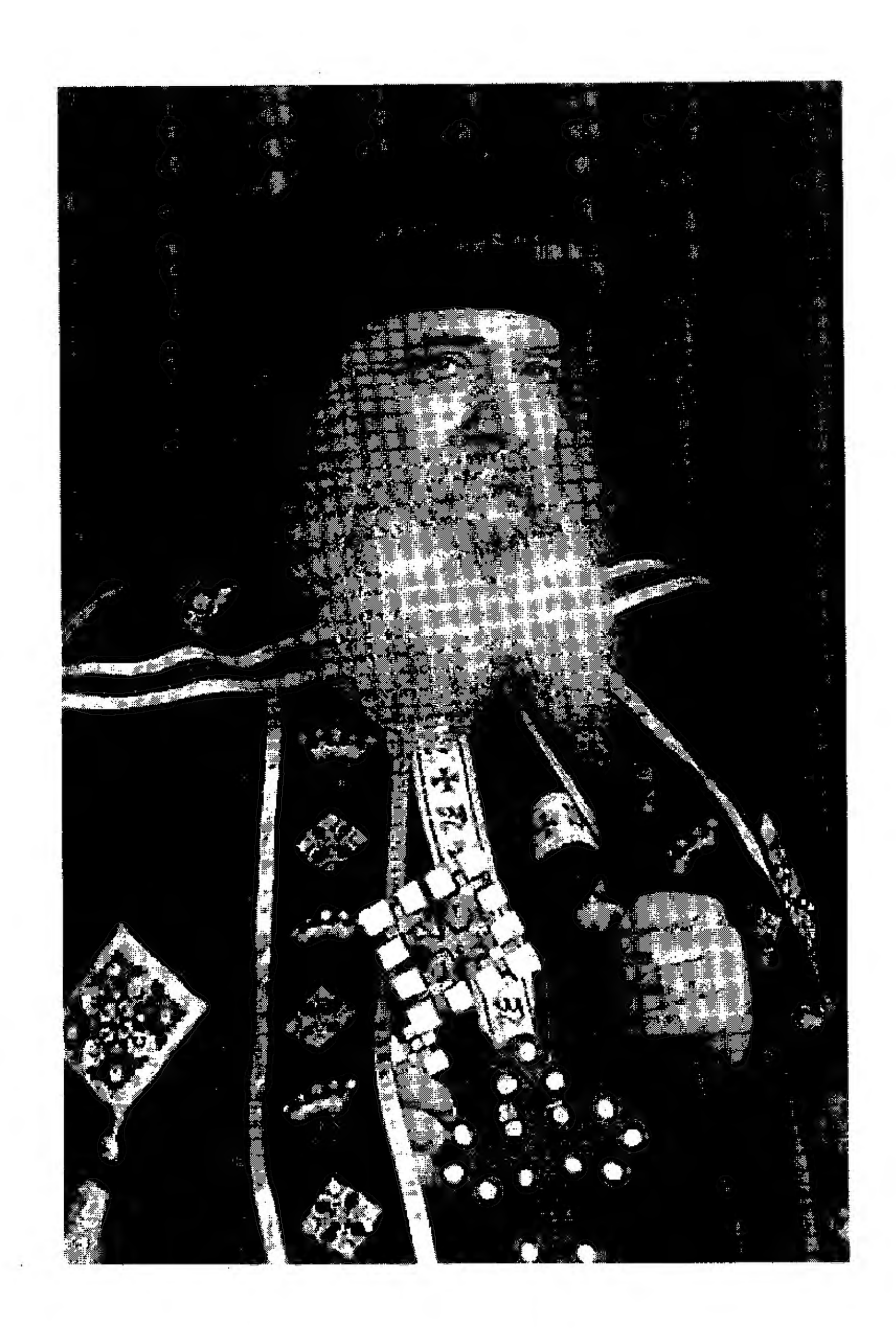
دكتور عماد موريس اسكندر

مراجعة

دكتور جوزيف موريس فلتس

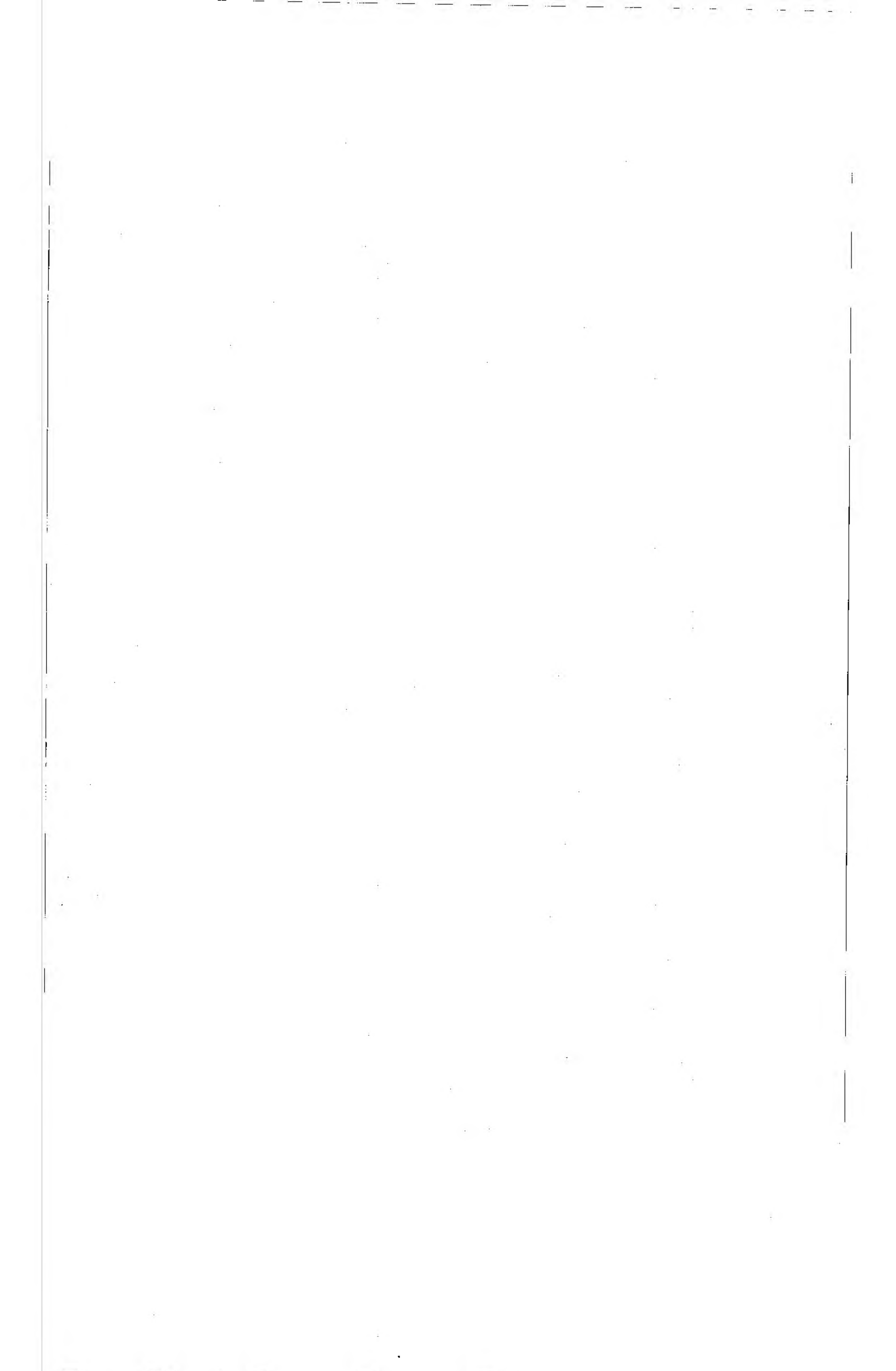
The Trinitarian Faith
T. F. Torrance

الكتاب : الإيمان بالثالوث – الفكر اللاهوتي الكتابي
للكنيسة الجامعة في القرون الأولى
المؤلف : توماس ف. تورانس
الترجمة : دكتور عماد موريس اسكندر
المراجعة : دكتور جوزيف موريس فلتس
التوزيع : مكتبة باناريون – ١٦ شارع عمر بكير متفرع من
أحمد فؤاد ميدان سانت فاتيما. ت : ٢٢٤١٥٢٢٧ / ٠٢
الطبعة : الأولى . نوفمبر ٢٠٠٧م
رقم الإيداع : ٢٠٠٧/٢٥٥٠١
الترقيم الدولي : I.S.B.N. 9Y8-9YY-6272-00-2

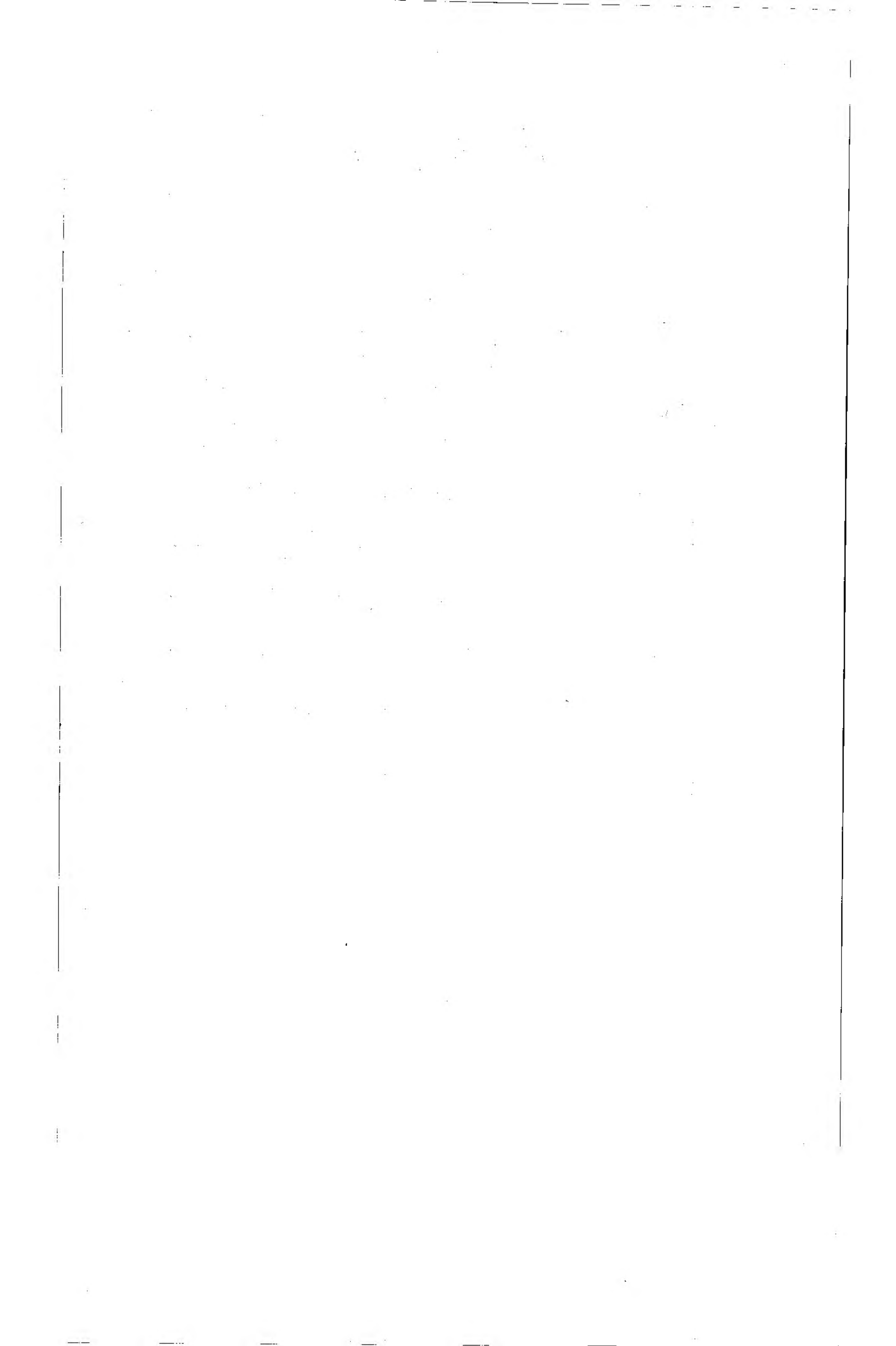


قداسة البابا شنودة الثالث

بابا الأسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية



فهرس المحتويات



مقدمة الناشر

إن عقيدة الثالوث القدوس، الآب والابن والروح القدس، هي الأساس الراسخ لكل عقيدة ولكل فكر ديني وتقوي، بل ولكل الحياة والخبرة المسيحية. ولذا فإن قانون الإيمان النيقاوي القسطنطيني كان في جوهره ثالوثياً، حيث كان مركز الإعتراف بالإيمان يدور حول إعلان الوحدانية في ذات الجوهر بين أقانيم الثالوث. ومن الجدير بالذكر أن عقيدة الله الواحد الثالوث ليست من إختراع بشر، بل هي الحقيقة التي أعلنها لنا الله بنفسه، وبالتالي فهي ليست لها علاقة بالمعرفة والحكمة البشرية، أي أن هذه المعرفة البشرية ليست هي مصدر عقيدة الثالوث كما أنها لايمكن أن تكون حكَماً عليها. ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى هذه العقيدة (الحقيقة) بنفسه إذ هي قد أُعطيت للإنسان، فالله هو الذي أعلن ذاته بذاته للإنسان بيسوع المسيح في الروح القدس، وهذا الإعلان قد أُعطي للإنسان لكي يقوده إلى علاقة مع الله الثالوث، وإلى شركة في حياة الثالوث القدوس كما يقول ق. يوحنا:[1] "أما شركتنا نحن فهي مع الآب ومع إبنه يسوع المسيح" في الروح القدس، وهذا هو كمال الخلاص ولذا يقول ق. غريغوريوس النيصي عن عقيدة الثالوث أنها 'العقيدة الخلاصية'.[2]

وكتاب "الإيمان بالثالوث" يعرض لنا الفكر اللاهوتي الكتابي للكنيسة الجامعة في القرون الأولى من خلال تقديمه لقانون الإيمان في ضوء تعاليم وكتابات آباء الكنيسة الشرقية في عصرها

---

[1] ١يو ١:٤.

[2] PG. 46.1089 A.

الــذهبى، مــبرزاً دور آبــاء كنيســة الإســكندرية وبــالأخص ق. أثناسيوس الرسولي في شرح وصياغة عقيدة الثالوث القدوس بكونه 'جوهر واحد، ثلاثة أقانيم'.

وهذا الكتاب هو كتاب 'باناريون' الأول في سلسلة:

'دراسات عن المسيحية في العصور الأولى'

وقد تمّت ترجمة هذا الكتاب عن النسخة الإنجليزية بتصريح من مالك حقوق الطبع والنشر. ونظراً للمستوى الأكاديمي الرفيع للمؤلف، بالإضافة إلى أهمية الموضوع الذي يتناوله الكتاب، فقد توخينا الحرص الشديد في الترجمة والمراجعة، الأمر الذي استغرق طيلة أربع سنوات كاملة. ولا يفوتنا هنا أن نقدم الشكر والتقدير للأستاذة آمال فؤاد لما قدّمته من مساهمة في أعمال الترجمة وللدكتور نصحي عبد الشهيد لمساهمته في المراجعة.

نسأل الله أن يبارك في هذا العمل.

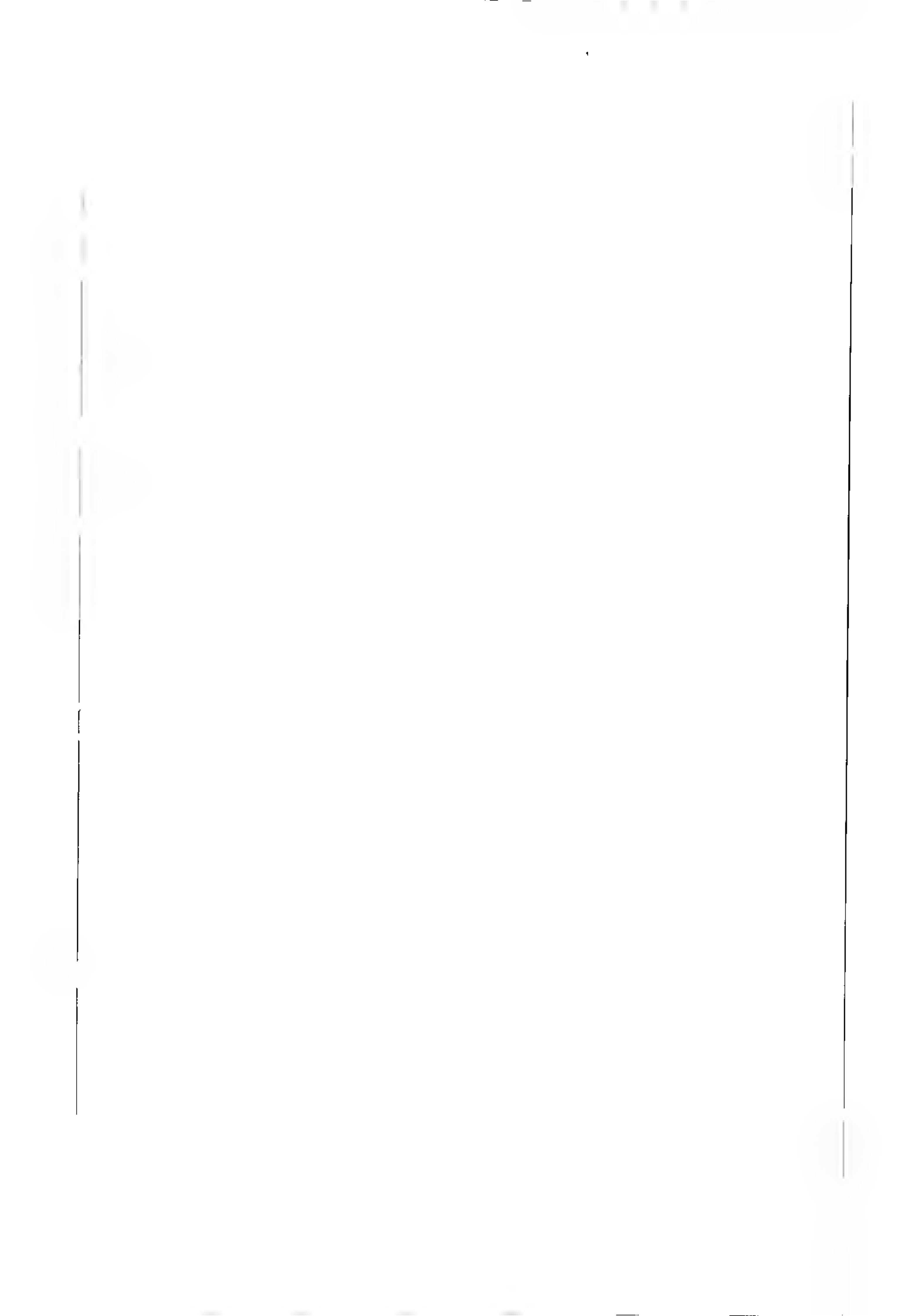
وللثالوث القدوس المجد والإكرام والسجود الآن وإلى الأبد آمين.

الناشر

٩ هاتور ١٧٢٤ ش - ١٩ نوفمبر ٢٠٠٧م

تذكار مجمع نيقية المسكوني الأول ٣٢٥م

تمهيد



عندما دعاني دكتور جيمس ماكورد مدير معهد برينسِتون اللاهوتي (*Princeton Theological Seminary*) لإلقاء بعض المحاضرات عام ١٩٨١م، وجدت أنه من المناسب أن أخصص هذه المحاضرات لتقديم الفكر اللاهوتي الآبائي لقانون الإيمان النيقاوي - القسطنطيني. وكان هذا القانون قد تمت صياغته على مرحلتين، الأولى في مجمع نيقية عام ٣٢٥م حيث تم وضع الهيكل الأساسي له، ثم أُدخلت إليه فقرات إضافية في مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م من أجل الوصول إلى فهم كامل للقضايا اللاهوتية التي ظهرت خلال الخمسين سنة التي تلت نيقية.

ومن الموضوعات الرئيسية التي اخترتها لهذه المحاضرات:

- معرفة الله الآب خالق السماء والأرض ما يرى وما لا يرى
- الرب يسوع المسيح الابن المتجسد
- الروح القدس، الرّب المحيى المنبثق من الآب
- الكنيسة الواحدة المقدسة الجامعة الرسولية.

وكان قصدي هو تقديم شرح لهذه الموضوعات في ضوء أقوال آباء الكنيسة الذين انخرطوا في استجلاء وتوضيح "الإيمان الإنجيلي الرسولي" خلال القرن الرابع، وذلك من أجل تقديم كتيّب مفيد للدارسين. ولكن أثناء إعداد هذا الكتيب للطباعة، أعدت قراءة ما كتبه هؤلاء الآباء العظام في كل فصل، ووجدت أن هذا العمل يجب أن يكون أكبر مما خططت له في البداية، أولاً حتى أقدم فكرهم اللاهوتي بصورة أفضل، وثانياً لكي أحقق الهدف الذي من أجله بدأت هذا العمل. وقد يجد القارئ بعض التكرار والتداخل في المادة العلمية لبعض فصول هذا الكتاب وكذلك إعادة لبعض النصوص والاقتباسات، ولكنني وجدت أنه لا مفر من ذلك لتقديم

عرض متكامل لكل موضوع من موضوعات الكتاب، حيث إن هذه هي أحدى سمات الفكر اللاهوتي النيقاوي المتماسك: فكل عقيدة لاهوتية مرتبطة بشدة بالعقائد الأخرى ومؤثرة عليها.

وقد تم إضافة الفصلين الأول والأخير من الكتاب بعد ذلك، الأول لتقديم المفهوم العام للإيمان والعبادة والذي يجب علينا أن ننظر من خلاله للفكر اللاهوتي النيقاوي - القسطنطيني، والفصل الأخير كان من أجل تقديم شرح واضح ومحدد عن عقيدة الكنيسة في الثالوث القدوس وهو ما كان مُتضمَّناً منذ البداية في إيمانها ولكن تم التعبير عنه بصورة أكثر وضوحاً حينما ازداد فهم عقيدة الروح القدس في سياق الجدل اللاهوتي قبل وأثناء انعقاد مجمع القسطنطينية.

وفي كل الكتاب، حاولت أن أجعل الآباء اللاهوتيين الأوائل، وتقريباً كلهم من الآباء الشرقيين الذين كتبوا باليونانية، أن يتحدثوا بأنفسهم دون أن أقحم أي مادة من مصادر متأخرة. وكان هدفي الرئيس في كل فصل من فصول هذا الكتاب، هو إلقاء الضوء على الروابط الداخلية التي أعطت تماسكاً لبنيان الفكر اللاهوتي في الكنيسة الأولى الجامعة، وخاصة في معرض صياغته خلال القرن الرابع. وفي الواقع كانت هناك بعض المشاكل التي ظهرت أثناء بناء هذا الفكر، وذلك بسبب الاختلاف في المدخل والتوّجه بين مفهوم ق. أثناسيوس ومفهوم الآباء الكبادوك، ولكن الاتفاق العام الذي أمكن التوصل إليه في مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م قد أعطى الكنيسة في الشرق والغرب اعترافاً رسمياً واحداً معتمداً للإيمان المسكوني.

ومن الجدير بالذكر أن قانون الإيمان النيقاوي -القسطنطيني كان ثمرة الفكر اللاهوتي الجامع للكنيسة الشرقية. حيث قدّم الآباء - الذين كتبوا باليونانية - شرحاً وتعبيراً دقيقاً للنقاط الحاسمة في الإنجيل، والتي كانت قد تعرضت للتحريف والفهم الخاطئ تحت تأثير ثنائية الفكر الهلّيني واليهودية المتهلّنة. وفي هذا الصدد، كان الوضع المركزي ليسوع المسيح 'الابن المتجسد' في إيمان الكنيسة يتطلب الإجابة بوضوح على السؤال عما إذا كان هو إلهاً ورباً أو أنه مجرد مخلوق متوسط بين الله والإنسان، وأين هو الخط الفاصل بين الله والخليقة، وبين الله الآب ويسوع المسيح، أو بين يسوع المسيح ابن الله المتجسد وبين العالم؟ كان هذا هو السؤال الرئيسي الذي واجهه آباء نيقية، وقد أجابوا عليه باعتراف قاطع بألوهية المسيح كرّب ومخلّص. ولكن السؤال نفسه ظهر مرة أخرى بعد نيقية بالنسبة للروح القدس: هل هو مسجود له مع الآب والابن بكونه الله وهل هو مِثله مِثل الابن واحد مع الآب (في ذات الجوهر) أم أنه قوة عقلانية مخلوقة؟. وهنا نجد أن ما تم إعلانه في نيقية، تم التأكيد عليه (في القسطنطينية) ليصير واضحاً أن الروح القدس هو الرّب المحيي، وأنه لا ينتمي إلى المخلوقات بأي شكل من الأشكال.

إن القرار الحاسم الذي أتُخذ في مجمع نيقية، قد أوضح أن الكنيسة قد اعتبرت العلاقة الأزلية بين الآب والابن هي الحقيقة العظمى التي يعتمد عليها كل شئ في الإنجيل، لأن يسوع المسيح هو نفسه محتوى إعلان الله الفريد عن ذاته للبشرية. وفقط على أساس ما أعلنه الله - عن طبيعته - في المسيح بكونه ابنه الوحيد، ينبغي أن تُفهم كل معرفة عن الله وعن علاقته بالعالم وبالبشر. ونحن نستطيع أن نعرف الله الآب معرفه حقيقيه ودقيقة، فقط من خلال

ابنه الذي له ذات الجوهر الواحد معه، لأننا حينئذ نكون قد عرفناه بالضبط وفقا لطبيعته الإلهية، أي أنه ينبغي علينا أن ندخل في علاقة حميمة معه (أي مع الآب) في يسوع المسيح ابنه المتجسد. إن الرب يسوع المسيح ابن الله المصلوب والقائم من الأموات هو الطريق والحق والحياة، وبغيره لا يستطيع أحد أن يصل إلى الآب. فحقيقة تجسد ابن الله صارت هي البداية (الرأس) لكل طرق الله وأعماله سواء في الخلق أو الفداء، كما أنها أيضاً الأساس الذي يحكم كل فهمنا للخلق والخلاص. ولذا، فإن جوهر الإنجيل وكل إيماننا المسيحي يعتمد على مركزية وأولية علاقة الوحدانية في ذات الجوهر والعمل بين يسوع المسيح والله الآب.

وبعد مجمع نيقية ظهرت ضرورة التأكيد على حقيقة كمال بشرّية المسيح، كما هو الحال بالنسبة لحقيقة لاهوته. لأنه لو لم يَصِر الله واحداً معنا نحن البشر - في يسوع المسيح - بأخذه طبيعتنا البشرية (الكاملة) لنفسه، لما كان لعمل المسيح أي أثر بالنسبة لخلاصنا. ولو لم يكن لابن الله المتجسِّد نفساً إنسانية وعقلاً إنسانياً كاملاً، لما كان لنا فداء أو خلاص كامل. كما أن التجسد لا يعني أن ابن الله جاء 'في الإنسان' بشكل ثنائي*، بل يعني أنه صار إنساناً، وعلى هذا فهو بطبيعته الواحدة 'الإلهية البشرّية' يكون هو الشفيع الوحيد بين الله والإنسان. ومن هنا يتضح أن بشرّية المسيح الكاملة هي أمر محوري لخلاصنا، لأنه بوجوده الكامل بيننا، فإنه ليس فقط يقدّم الله للإنسان، بل أيضاً يقدّم الإنسان لله.

---

* أي بمعنى أن أقنوم الكلمة حل في إنسان بشري

وينبغي هنا التأكيد على تعليم العهد الجديد بأنه في روح واحد وبواسطة الابن الوحيد قد أُعطينا وصولاً لله الآب. لأنه فقط من خلال شركة الروح القدس، روح الآب وروح الابن، يمكننا أن نشترك فيما أتمّه المسيح - بحياته وموته وقيامته - لأجل خلاص الإنسان وتجديده وتقديسه. ولو كان الروح القدس الذي يوحدنا بالمسيح هو كائن مخلوق، لكانت شركتنا في المسيح وفي كل ما عمله لأجلنا لا تؤدي إلى خلاصنا (لأنه حينئذ لن يمكنه أن يدخلنا في شركة حقيقية مع المسيح، ولن يمكنه أن ينقل لنا منه أي شيء). وإذا كان روح الآب - الذي هو أيضاً روح الابن - ليس إلهاً، فإن ألوهية الآب وألوهية الابن تكون كذلك موضع شك، أضف إلى هذا أيضاً صحة المعمودية بإسم الآب والابن والروح القدس، وكذلك عضويتنا في الكنيسة الواحدة المقدسة الجامعة الرسولية التي هي جسد المسيح. ولذا فعندما أُثيرت البدع التي تشكك في ألوهية الروح القدس، اجتمعت الكنيسة مرة أخرى في مجمع مسكوني بالقسطنطينيه، ليس فقط لتأكيد قانون إيمان نيقية، بل أيضاً لإضافة عبارات تؤكد الإيمان بالروح القدس على غرار تلك التي أكدت الإيمان بألوهية المسيح ابن الله المتجسد.

وصار واضحاً للكنيسة في القرن الرابع، أنه فقط عن طريق فهم الإنجيل على أساس عقيدة الثالوث القدوس، نستطيع أن ندرك تعليم إنجيل العهد الجديد عن المسيح والروح القدس، وأن ندرك جوهر الخلاص والصلاة والعبادة. ولذا فإن قانون الإيمان النيقاوي القسطنطيني كان في جوهره ثالوثياً، حيث كان مركز الاعتراف بالإيمان يدور حول إعلان الوحدانية في ذات الجوهر بين المسيح والله الآب، لأن الله في الإنجيل أعلن عن ذاته لنا كآب وابن وروح قدس،

حيث إن 'ما هو' الله نحونا في أعماله الخلاصية هو نفس 'ما هو' الله في ذاته منذ الأزل كآب وابن وروح قدس، و 'ما هو' الله في ذاته منذ الأزل كآب وابن وروح قدس هو نفس 'ما هو' الله نحونا (في إعلانه وخلاصه) بالابن في الروح القدس. ولذلك صارت الصيغة العامة التي استخدمها آباء نيقية وما بعد نيقية في الحديث عن الثالوث وعمله الواحد: "من الآب، بالابن، في الروح القدس" وذلك بالنسبة لعلاقة الله بالإنسان، أما بالنسبة لعلاقة الإنسان بالله فتكون "في الروح القدس، بالابن، إلى الآب". وبما أن هذا كله يمكن أن ينهار لو أن إلوهية الابن والروح القدس كانت موضع شك، فمن هنا نستطيع أن نفهم سبب إصرار آباء الكنيسة في مجمعي نيقية والقسطنطينية على الحفاظ على أساس الإيمان المسيحي بالآب والابن والروح القدس الثالوث الواحد غير المنقسم.

وقد يكون من المفيد للقارئ أن نقدم له الآن فكرة موجزة عن مضمون فصول هذا الكتاب* الذي بين يديه.

يتناول **الفصل الأول** أهمية الإيمان والتقوى، مع قانون الحق المسلَّم للكنيسة من الرسل (التسليم الرسولي)، لتفسير الكتب المقدسة، ولمساندة الآباء واللاهوتيين في كيفية التفكير والحديث عن الله وفقًا لطبيعة أعماله الخلاصية في المسيح يسوع. ولم يكن الفكر اللاهوتي للكنيسة منذ البداية مجرد مجموعة من الحقائق الإيمانية، وإنما كان 'حق' مجسد فيها، بحيث أن معرفة الله وعبادته مع الطاعة اليومية للإيمان، كانت كلها متداخلة مع

---

* اقتصرت الطبعة العربية لهذا الكتاب على ترجمة الفصول ١، ٢، ٣، ٤، ٦، ٨ من الكتاب الأصلي، وكلها تدور حول عقيدة الثالوث القدوس، وقد استبعدنا ترجمة الفصلين ٥، ٧ من الكتاب الأصلي و اللذان يعالجان موضوعين آخرين هما الخلاص و الكنيسة.

بعضـها الـبعض. وقـد ركّـز الفصـل الأول علـى ق. إيريناوس وأوريجـانوس بصفة خاصة، لأن كلاً منهما تـرك بصمته الواضحة على كنيسة ما قبل نيقية. فقد أوضح إيريناوس أنه فقط في إطار الإيمان المسلّم للكنيسة والمتمثل في التقليد الرسولي - كوديعة متجددة - نستطيع أن نفسر الكتب المقدسة بأمانه، بما فيها من حقيقة الخلاص المعلن في الإنجيل. ومن جانبه، أكد أوريجانوس على ضرورة أن يكون فكر الإنسان تجاه الله فكراً وقوراً وتقوياً لائقاً، وهذا يحتاج إلى تدريب روحي على التقوى، حتى يمكن تفسير أسفار العهدين القديم والجديد في الكتاب المقدس في ضوء الحقائق التي تشير إليها هذه الأسفار. وقد كان هذا هو أساس الإيمان والحس اللاهوتي الذي اعتمد عليه آباء نيقية في صياغة قانون الإيمان، والذي أُعتبر مرحلة جديدة في تاريخ الكنيسة.

ويختص **الفصلان الثاني والثالث** بالتعليم العقائدي عن الله الآب ومعرفتنا له بكونه آب وخالق. وقد عبَّر ق. أثناسيوس عن مفهوم آباء نيقية في هذا الموضوع بقوله: " إنه يكون أكثر تقوى وحق أن نتعرف على الله من خلال الابن وندعوه 'الآب' عن أن نسميه من خلال أعماله فقط وندعوه 'غير المخلوق'". فإذا أردنا أن نعرف الله (الآب) بطريقة محددة ودقيقة، فإننا يجب أن نعرفه وفقاً لطبيعته كما أعلنها هو في يسوع المسيح ابنه المتجسد، الذي فيه لم يعطنا شيئاً عن ذاته بل صميم ذاته. والسيد المسيح لم يعلن عن الآب بكونه هو 'آب'، بل بكونه ابن الآب، ونحن بالمسيح وفي الروح القدس نُعطى سبيلاً إلى الآب وفقاً لما هو بالحقيقة في ذاته. وخلافاً عن اليهودية ونظرتها إلى الله بأنه غير قابل للتسمية، فإن الإيمان المسيحي نظر إلى الله بكونه هو الذي أعطى نفسه اسماً في يسوع المسيح **الكلمة**

الذاتي، حتى أننا في المسيح نستطيع أن نعرف الله في كيانه الذاتي الداخلي بكونه آب وابن وروح قدس. والسيد المسيح هو المبدأ (الرأس) (ἀρχή) لكل معرفتنا عن الله وما صنعه وما زال يصنعه في الكون، ولذا فإن الفهم المسيحي للخلق لابد أن يكون من منطلق علاقة الابن المتجسد بالآب، لأن أبوة الله المعلنة في الابن هي التي تحدد كيف نفهم الله كخالق وضابط الكل وليس العكس.

ويعرض **الفصل الرابع** التعليم عن المسيح ابن الله المتجسد. وإذا كانت علاقة الآب بالابن تحتل مكاناً مركزياً وأولياً في الفهم المسيحي لله والعالم والإنجيل، فإن كل شيء يعتمد بالتحديد على كيفية فهمنا لعلاقة يسوع المسيح ابن الله المتجسد بالآب. هل يسوع المسيح هو 'مِن' الله بنفس الطريقة التي نقول بها أن الكون هو 'مِن' الله، أي هل هو مخلوق من الله ويعتمد عليه في وجوده واستمراريته؟ هل ابن الله نفسه جاء إلى الوجود نتيجة عمل إرادة الله، أم هو كائن أزلياً في الله بكونه ابن للآب وله ذات الجوهر الواحد والطبيعة الواحدة معه وبالتالي هو ليس مثل الخليقة التي تختلف في كيانها وطبيعتها عن الله؟.

وقد أدرك آباء نيقية والقسطنطينية أنهم إذا سمحوا لأنماط الفكر الثنائي - السائدة في ثقافة ذلك الوقت - أن تفصل بين المسيح والله الآب في الجوهر، فإن ذلك سوف يهدم صميم الإيمان المسيحي كله. لأنه إذا كان ما يفعله المسيح - في مغفرة الخطايا مثلاً - ليس هو ما يفعله الله، إذن فالمغفرة هنا لا قيمة لها وليست حقيقية. وإذا لم يكن الله ذاته هو الذي أتى ليتحد بنا بتجسده، فإن محبته حينئذ تكون قاصرة، بل وليست محبة على الإطلاق. وأيضاً، إذا لم يكن الله ذاته هو الذي مات بالجسد لأجلنا على الصليب، فإن

ذبيحة المسيح تكون بلا قيمة. وإذا لم يكن يسوع المسيح واحد في ذات الجوهر مع الله الآب، فإننا بالحقيقة لا نعرف الله، بل يكون الله عندئذ إلهاً غامضاً ومخفياً وراء المسيح. وهكذا فإن فصل يسوع المسيح عن الله الآب، في الجوهر والعمل، إنما يجعل رسالة الإنجيل فارغة وزائفة. ولكن إن كان المسيح له ذات الجوهر الواحد مع الله، فإن كل ما قاله وفعله لأجلنا يكون له أهميه كبرى بالنسبة لنا وللخليقة كلها. ومن الضروري هنا أن ندرك أن يسوع المسيح ابن الله هو أيضاً وفي آنٍ واحد ابن الإنسان، وهو من جهة إنسانيته واحد في ذات الجوهر والطبيعة معنا، ولو لم يكن الأمر كذلك فإن المَعبَّر الكبير الذي أقامه الله ليصل بينه وبيننا يكون بغير أساس من جهتنا نحن البشر. ولكي يكون المسيح شفيعاً بالحقيقة وبمعنى الكلمة، كان لابد له أن يكون إنساناً كاملاً في نفس الوقت الذي هو فيه إله كامل. ولذا أكد قانون الإيمان على حقيقة وواقعية بشرية المسيح الكاملة: فالله من أجلنا ومن أجل خلاصنا، صار إنساناً.

ويختص **الفصل الخامس** بالتعليم العقائدي عن الروح القدس. وحيث إن **الكلمة** أو ابن الله هو الذي تجسد وليس الآب أو الروح القدس، فإنه بالابن فقط نستطيع أن نعرف الروح القدس مثلما نعرف الآب. إذن فمعرفتنا للروح القدس، مثل معرفتنا للآب، تُستمد من معرفتنا للابن، وبالتالي فإن عقيدة الروح القدس تتمم وتكمل عقيدة الآب والابن وتعمق معرفتنا للثالوث القدوس. وبعد مجمع نيقية، صار مستقراً في الأذهان بصفة عامة، أن إنكار ألوهية الابن يعني ضمنياً إنكار ألوهية الروح القدس، ولذا كان لابد من صياغة عبارات إيمانية محددة عن الروح القدس على غرار تلك التي تمت

صياغتها بالنسبة للابن، وهذا ما حدث في مجمع القسطنطينية. ولم تتشكل عقيدة الروح القدس من عبارات الكتاب المقدس فقط، أو من الصيغة المستخدمة في تمجيد الكنيسة للثالوث فقط، بل أيضاً من واقع معرفة الله المستقرة في إعلانه عن ذاته لنا بواسطة الابن وفي شركة الروح. وقد جاء الاعتراف بألوهية الروح القدس ليؤكد طبيعته الإلهية وحقيقة أن حضوره فينا هو نفس حضور الله ذاته. ومع أن حضور الله فينا - في الروح القدس - يملأنا بالمهابة أمام عظمة جلاله الذي لا ينطق به، إلاّ أن هذا الحضور المهيب لا يطغى علينا وإنما يعمل فينا بشكل هادئ ورقيق ليساندنا ويحيينا. والروح القدس لا يوّجه أنظارنا إلى نفسه، ولكن إلى إستعلان الآب في الابن والابن في الآب، لأنه من خلال التجسد ويوم الخمسين يأتينا الروح القدس من عمق الشركة الداخلية التي بين الآب والابن والروح القدس، ليكوِّن وحدة وشركة بيننا وبين الثالوث القدوس. أي أن الروح القدس لا يكوِّن فقط إتحاد شخصي مع كل واحد منا، ولكن أيضاً إتحاد وشركة بيننا (ككل) وبين المسيح، ومن خلال المسيح مع الثالوث القدوس. وعلى هذا، فإن الروح القدس هو الذي يخلق ويساند الكنيسة في حياتها وبقائها، مُوِّحداً إياها بالمسيح بكونها جسده على الأرض.

وفي **الفصل الأخير** كانت المحاولة لتجميع ما أتفقت عليه الكنيسة حول عقيدة الثالوث القدوس بكونه "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم". وقد سلطنا الضوء أولاً على مفهوم ق. أثناسيوس عن الثالوث القدوس بكونه ثالوث في وحدة ووحدة في ثالوث. وكان ق. أثناسيوس مميّزاً في أنه كان يعادل بين 'الثيؤلوجيا' (θεολογία) - والتي في عمق معناها هي معرفة الله وعبادته - وبين عقيدة الثالوث

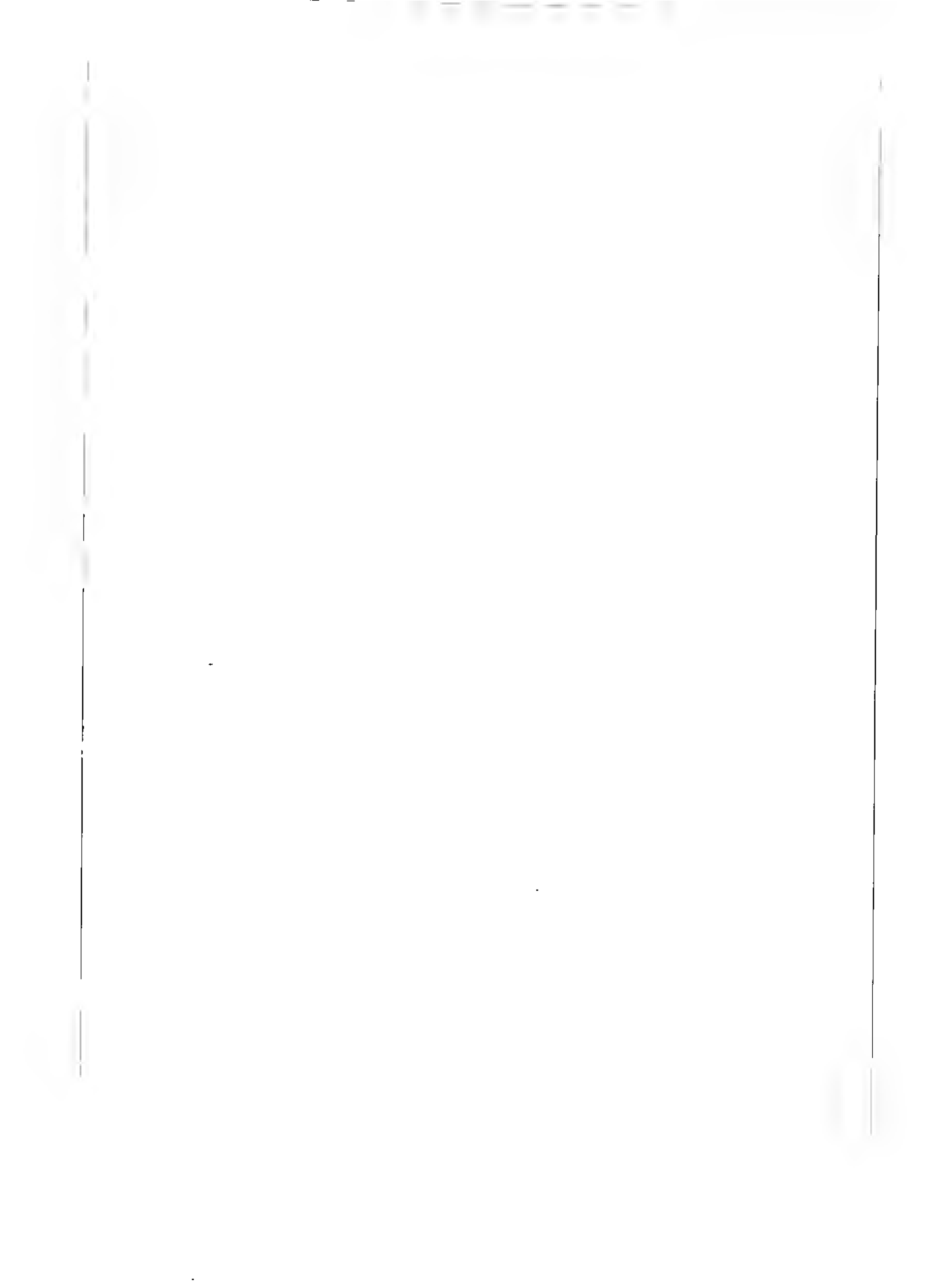
القدوس، وكان مدخله إلى ذلك هو مفهوم 'الوحدانية في ذات الجوهر' (ὁμοούσιος) لأقانيم الثالوث. وكان ق. أثناسيوس هو الذي قدّم عقيدة التداخل التام المتبادل أو السكنى الداخلية المتبادلة بين الآب والابن والروح القدس، والتي سميت فيما بعد بعقيدة التواجد (الاحتواء) المتبادل بين الأقانيم. كما فهم ق. أثناسيوس مصطلح الـ 'أوسيا' (οὐσία) بكونه الجوهر المتضمِّن في داخله العلاقات الأقنومية، أما الـ 'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις) فإنه يشير إلى العلاقات المتبادلة في الله، وعلى هذا الأساس قَبل ق. أثناسيوس صيغة (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις) أي "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم"، وقد نظر إلى وحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία) في الله على أنها وحدة في ثالوث وأنها هي نفسها عقيدة الجوهر الواحد غير المنقسم الذي للثالوث القدوس. وقد تناول هذا الفصل أيضاً مساهمة الآباء الكبادوك في شرح عقيدة الثالوث، وبصفة خاصة ما أكدّه ق. باسيليوس بالنسبة للخواص المميزة للثلاثة أقانيم الإلهية، ومحاولته الحفاظ على وحدة الثالوث بإرجاعه كيان الابن والروح القدس إلى أقنوم الآب. وكان ق. غريغوريوس النزيزي له تحفظات على ما ينطوي عليه هذا المفهوم من فكرة التسلسل والتبعية بين الأقانيم، مما دفعه إلى العودة والاقتراب من ق. أثناسيوس ولكن بمفهوم أعمق عن العلاقات الأزلية الجوهرية داخل الثالوث القدوس. وبينما اقترب ديديموس من ق. باسيليوس مبتعداً عن صيغة نيقية (من جوهر الآب)، قدم ق. أبيفانوس شرحاً قويًا لمفهوم ق. أثناسيوس عن الله الثالوث، والوحدانية في ذات الجوهر التي بين الثلاثة أقانيم الكاملة المتساوية في داخل جوهر الله الواحد غير المنقسم.

وهذا التعليم الذي قدّمه كل من ق. أثناسيوس وق. أبيفانيوس عن الله، صار الأساس الذي بُني عليه الفهم النيقاوي والقسطنطيني للروح القدس ووحدانية الله الثالوث، والذي تمت صياغته في تعبيرات لاهوتية راسخة.

أدنبرة ١٩٨٧م.

الفصل الأول

الإيمان والتقوى



هكذا تؤمن الكنيسة الجامعة: " نؤمن ... "

مكانة مجمع نيقية في الكنيسة*

يحتل مجمع نيقية ٣٢٥م مكاناً فريداً في تاريخ الكنيسة المسيحية باعتباره 'المجمع الكبير والمقدس' أو 'المجمع المسكوني الكبير'، الذي اتخذته كافة المجامع اللاحقة كمعيار رئيس لها. وهذا لأن قانون الإيمان الذي وضعه الآباء في نيقية قد حمى بشكل حاسم الإيمان الرسولي الجامع من أي تحريف مخرّب للإنجيل، مما أدى في آخر الأمر إلى ضبط وتوحيد فكر الكنيسة كلها وتثبيتها بشكل لا لبس فيه في الإيمان بأن الله الآب كشف عن ذاته من خلال ابنه يسوع المسيح وفي روح واحد.[1]

كذلك فإن الارتباط الجوهري بين نص الإنجيل وبين "الإيمان المُسلّم مرة للقديسين"[2]، قد ظهر بوضوح في نيقية بطريقة بسيطة وموجزة، حتى إنه صار يُنظر إلى ما حدث في نيقية فيما بعد، برهبة ووقار بكونه عمل من الروح القدس، الأمر الذي يدعو للدهشة في ظل ما كان قائماً - في ذلك الوقت - من تباين كبير في الآراء وفي الصيّغ الإيمانية. ومع انقضاء القرن الرابع وبقاء وصمود الكنيسة رغم الهجمات الشرسة من قِبل الهراطقة - والتي كادت تهدد لب الرسالة الإنجيلية التي اؤتمنت عليها - فإن التقليد أخذ يكرّم قانون إيمان نيقية بصورة متزايدة على أنه هو 'التحديد الكنسي الغير قابل للتغيير' (*imperturbata constitutio*)، أو 'الحدث العظيم

* العناوين الجانبية من وضع المترجم.

[1] أف ٢:١٨.

[2] يهوذا ٣.

الذي لا رجعة فيه في حياة الكنيسة"[3]، والذي يأتي مباشرةً بعد الأساس الواحد الذي وضعه المسيح نفسه في الرسل والأنبياء،[4] بل إن قانون الإيمان نفسه، كان يخدم ذلك الأساس ويبنى عليه ويشاركه - بشكل ما - في طبيعته غير القابلة للتكرار. ومما يذكر أن ق. غريغوريوس النزينزي الذي رأس الجلسة الافتتاحية لمجمع القسطنطينية عام ٣٨١م كرئيس أساقفة، كتب إلى كليدونيوس أحد كهنة نزينزا يقول: "نحن من جانبنا لم نعتبر ولن نعتبر أي تعليم مفضّل على إيمان الآباء القديسين الذين اجتمعوا بنيقية لهدم الهرطقة الأريوسية، ونحن بمعونة الله لا نحيد ولن نحيد عن هذا الإيمان، مكمّلين ما قد تركوه بخصوص الروح القدس".[5]

وكان ق. غريغوريوس النزينزي يُعبّر عن التقليد السائد، عندما تحدث في 'عظته عن أثناسيوس الكبير' ذاكراً 'مجمع نيقية المقدس' واجتماع الثلاثمائة وثمانية عشر رجلاً 'المختارين' بكونهم قد "وَّحدهم الروح القدس".[6] كما كان ق. غريغوريوس يمثل رأى الكثيرين أيضاً، في إعطائه للقديس أثناسيوس الدور الحاسم في أعمال المجمع إذ قال: "وعلى الرغم من أنه لم يكن بعد في ترتيب صفوف الأساقفة، إلاّ أنه احتل الترتيب الأول بين أعضاء المجمع، لأن الأفضلية كانت للتميّز بنفس القدر الذي كانت به للمنصب. وكرجل الله الذي نطق بقوة للحق، حافظ ق. أثناسيوس بلباقة على وحدة اللاهوت إذ علّم بإخلاص عن الثالوث تعليماً اشتمل على

---

[3] Hilary, *Con. Const.*, 27. See also Athanasius, *De syn.*, 9; *Ad Ant.*, 15; *Ad Afr.*, 10; *Ep.*, 55, 56; Basil, *Ep.*, 125.1; 127.2; 140.2; 159.1; 204.6; 251.4; Theodoret, *Hist. eccl.*, 2.15, 18.

[4] ١كو٣: ١٠-١١؛ أف ٢: ٢٠.

[5] Gregory Naz., *Ep. ad Cled.*, 102.

[6] Gregory Naz., *Or.*, 21.14; *Ep. ad Cled.*, 102.1; Theodoret, *Hist. eccl.*, 2.15; Socrates, *Hist. eccl.*, 1.9; Eusebius, *Vita Const.*, 3.20.

العلاقات الأقنومية: بغير ضياع للأقانيم الثلاثة في داخل الوحدة، ولا تقسيم للجوهر فيما بين الأقانيم الثلاثة. بل ظل ق. أثناسيوس داخل حدود التقوى متجنباً الميل الزائد أو المعارضة الزائدة لأحد الرأيين".[٧]

الإيمان المُسلَّم مرة للقديسين

كان ق. أثناسيوس يعتبر أن الآباء في مجمع نيقية لم يبتكروا شيئاً جديداً، بل إنهم تنفّسوا روح الكتب المقدسة واعترفوا بالإيمان الإلهي والرسولي بدقة شديدة، حتى أنه (أي ق. أثناسيوس) استطاع بعد سنوات كثيرة أن يكتب إلى أساقفة إفريقيا ويقول: "إن كلمة الرب التي جاءت عن طريق مجمع نيقية المسكوني باقية إلى الأبد"[٨]، ولم يكن يعني بهذا أن الله قد أعطى لأساقفة نيقية كشفاً جديداً، بل إنهم كانوا فقط أداة في يد الله، وذلك بتسليمهم (لمن بعدهم) - بشكل صادق وأمين - كلمة الله ذاتها، وهي عينها التي كانوا قد تسلّموها بأنفسهم من تعاليم الرسل في الكتب المقدسة فيما يتعلق بالله الآب والابن والروح القدس. وفي الواقع كان التقليد الرسولي، والتعاليم المعطاة في الكتب المقدسة، بالنسبة للقديس أثناسيوس شيئاً واحداً تماماً، حيث لا يوجد عدة تقاليد "للحق" سواء مكتوبة أو غير مكتوبة، بل هو التقليد الواحد المتضمَّن في الكتب المقدسة المُعترف بها، وهو إيمان الكنيسة الحقيقي الذي استلّموه، والذي كان عليهم أن يحافظوا عليه ويسلّموه مرة أخرى.[٩] هكذا فهم ق. أثناسيوس عمل الآباء بمجمع نيقية المسكوني، لذلك كتب لأساقفة إفريقيا في خطابه المجمعي لهم يقول: "إن الإيمان السليم المُعطى لنا

---

[7] Gregory Naz., *Or.*,21.13, 14; cf. also 19.33-35.

[8] Athanasius *Ad Afr.*, 1f; cf. 4-6, 9-11; *De syn.*, 5f, 9, 43; *Ad Adel.*, 6; *Ad Ser.*, 1.28, 33; *Ep.* 55 & 56.

[9] Athanasius *Ad Adel.*, 6; cf. *Ep.*, 2.6f; 39.1-7.

من المسيح والذي أعلنه الرسل، قد سلّمه للأجيال التالية الآباء الذين اجتمعوا في نيقية من كافة أنحاء العالم".[10] وعندما أُثير التساؤل حول التعليم الرسولي التقليدي عن الروح القدس، أصر ق. أثناسيوس على ضرورة وضع تقليد وتعليم وإيمان الكنيسة الجامعة في الاعتبار من البداية، هذا الذي أعطاه الرب، وأعلنه الرسل، وحافظ عليه الآباء. وقد استطاع ق. أثناسيوس، وهو يتحدث عن نفسه، أن يقول: "طبقاً للإيمان الرسولي المُسلّم لنا من الآباء بواسطة التقليد، فإني قد سلّمت التقليد بدون ابتكار أي شيء خارجاً عنه. وما تعلّمته هذا قد سجلته وفقاً للكتب المقدسة".[11] فالمهم كان هو تقديم الكتب المقدسة بدقة وبإخلاص، بالإضافة إلى تناول التقليد بأمانة.[12]

وكان ق. أثناسيوس دائم الإشارة إلى قانون إيمان نيقية على أنه "الإيمان الذي اعترف به الآباء بنيقية" طبقاً للكتب المقدسة وتقليد الكنيسة السليم، وكان يقول عنه أنه هو هو "الإيمان المسلّم من مخلّصنا بواسطة رسله"، وقد اعتبر أن صياغة قانون الإيمان كانت في الأساس عملاً إيمانياً ورعاً ومخلصاً قام به المجمع المسكوني "باعتباره في حضرة الله".[13]

هكذا تؤمن الكنيسة الجامعة

لقد كان هناك سببان لانعقاد مجمع نيقية: أولاً التوصل إلى اتفاق مسكوني حول يوم الاحتفال بعيد القيامة، وثانياً الحكم على

---

[10] Athanasius *Ad Afr.*, 1.

[11] Athanasius *Ad Ser.*, 1.28, 33.

[12] Athanasius *De decr.*, 4f, 18ff, 31ff; *Con. Ar.*, 1.8, 10; 2.33f, 40; *De syn.*, 3, 6, 7, 33f, 39ff, 45f; *Ad Afr.*, 4ff; *Ep.*, 2.4-7, 59; *Ad Epict.*, 3; cf. also *Con. gent.*, 1; *De inc.*, 5.

[13] Athanasius *Ap. Con. Ar.*, 23f; *Ad Ep. Aeg.*, 5, 18, 20, 21; *De syn.*, *Ad Ant.*, 3.5; *Ad Afr.*, 10f; *Ep.*, 51; 55; 56.1-4; 59.1; 61.5; 62.

الهرطقة الأريوسية التي كانت تخل بتناغم الكنيسة، إلاّ أن نوع القرار الذي اتخذه المجمع في كل حالة - كما أوضح ق. أثناسيوس - كان مختلفاً تماماً. فبالنسبة لعيد القيامة، كتب الآباء: "يبدو حسناً ما يلي"، لأنه كان بالفعل يبدو حسناً أن يكون هناك اتفاق عام. ولكن بالنسبة للإيمان فإنهم لم يكتبوا "يبدو حسناً"، بل كتبوا: "هكذا **تؤمن** الكنيسة الجامعة"، ليؤكدوا بذلك أنهم إنما كانوا يعترفون بما يؤمنون به، ولكي يبيّنوا أن آراءهم ليست جديدة بل هي تعاليم رسولية، وأن ما كتبوه لم يكن اكتشافاً من عندياتهم، بل كان هو نفسه ما علّم به الرسل.[١٤] بل والأكثر من ذلك، أن آباء نيقية عبّروا عن هذا التعليم بدقة شديدة لدرجة أن كل من يقرأ هذه النصوص بأمانة، فإنها لابد وأن تعيده إلى التقوى والإيمان بالمسيح (εις Χριστòν ευσέβειαν) المعلَن عنه في الكتب المقدسة.[١٥] أي أن قانون إيمان نيقية ينبغي أن يُفهم كصياغة كرازية للإيمان، حسب مبادئ الإنجيل الأولى البسيطة، لأن الإيمان الذي سُلّم للكنيسة مرة واحدة يمكن تسليمه فقط بالإيمان، من إيمانٍ إلى إيمان.[١٦] ومن الواضح أن ق. أثناسيوس كان يرى أن مجمع نيقية - من خلال اعترافه بالإيمان بشكل موجز وبسلطان مسكوني - قد حقق الغرض الذي كان قد تصوره هو نفسه قبل المجمع، والذي ذكره في بيانه عن "أساس الإيمان" (κεφάλαιον τῆς πίστεως)، ألا

[14] Athanasius *De syn.*, 5 ; cf. 3f.
[15] Athanasius *De syn.*, 6 ; cf. *De decr.*, 18-22 ; 31f.
[16] Athanasius *Ad Ser.*, 1.17, 20 ; *De vita Ant.*, 16, 77-80, etc.

وهـو إدراك العمـل الخلاصـي لابـن الله المتجسـد[١٧]، مرتبطـاً بدراسـة الـكتب المقدسة وبفهم أعمق لرسالتها.[١٨]

علاقة الإيمان بالتقوى

ومـن العلامـات المميّزة لتوجه مجمـع نيقية، أنـه ربـط بـين الإيمـان وبين الخشوع أو التقوى (ευσέβεια / θεοσέβεια)، والـذي يعـني اسـتخدام اسـلوبٍ ورعٍ للعبـادة والسـلوك والفكـر، يليـق بـالله الآب والابـن والـروح القـدس. وكـأن هـذا الارتبـاط بـين الإيمـان والتقـوى طريقـاً مسـيحياً مميـزاً للحيـاة، حيـث كـان فكـر الكنيسـة (διάνοια / φρόνημα) مختوم بختـم الثـالوث القـدوس الـذي لا يُمحى، فلم يكن هناك فصل بين التقوى والتعليم اللاهـوتي، أو بـين العبادة والإيمان، حيث كان الاهتمام الثابت موجهاً: لتفسير الكتب المقدسـة بوقـار، ولاسـتخدام المنطـق بوقـار ولإتبـاع طـرق للمناقشـة بوقار، وفى كل ذلك بغير تدخلٍ حادٍ في سر الله وبغير تعليمٍ خارج عن الوقار في الأمور التي تخص الله.

وحتى حين يتناول علم اللاهوت العلاقات الداخلية للثالوث في الله نفسـه، كانـت الكنيسـة تُصّـر علـى الـتحفظ والخشـوع سـواء في الاسلوب أو في صياغة الفكـر أو في اللغة المستخدمة، إذ كان ينبغي أن يتم كل شيء بتقوى أمام وجه صاحب الجـلال والمجد الإلهي مثل مـا يفعل الشـاروبيم الـذين يغطـون وجـوههم أمـام عـرش الله بشـكل يليق بقداسة الله الفائقة.

---

[17] Athanasius *De inc.*, 19.3 ; cf. *Exp. Fidei* ; Con. Ar., 4.21 ; and Socrates, *Hist. Eccl.*, 2.30.
[18] Athanasius *De inc.*, 56.1.

الإيمان الذي حفظه الآباء في نيقية

إن إدراك آباء مجمع نيقية لمضمون التعليم الرسولي، بالإضافة إلى التقوى الإنجيلية في الاعتراف بالإيمان، قد أديّا معاً إلى ظهور اسلوب مميّز للتعبير ترك بصمته الدائمة على ذهن الكنيسة، وكان هذا الأمر واضحاً للغاية في مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م حيث أُعيد التأكيد بشكل نهائي وحاسم على قانون الإيمان النيقاوي، مما جعله قانون الإيمان المسكوني الأسمى في العالم المسيحي. فالتعليم اللاهوتي الخاص بمجمع نيقية لم ينل فقط قوة داخلية وحركة دفع ذاتي في عصره، ولكنه ترسّخ ضمن الأساسات الإنجيلية للكنيسة الواحدة المقدسة الجامعة الرسولية، بحيث صار القاعدة التي انطلقت منها المجامع الأخرى - الواحد تلو الآخر - لتكمل عملها في القرون اللاحقة، بالرجوع دائماً إلى "مجمع الثلاثمائة وثمانية عشر".

وهكذا كان يُنظر لقانون إيمان نيقية، على أنه المحور الرئيس والمتحكم في الرسالة المتنامية للكنيسة، وكإعلان إنجيلي يؤدى إلى الإيمان بالمسيح، كما كان يُنظر إليه أيضاً بكونه صياغة تعليمية لكبرى حقائق الإنجيل، لذلك يمكن أن يُعتبر كمرشد موثوق به وذو سلطان في قراءة وتفسير الكتب المقدسة. أي أنه في قانون الإيمان النيقاوي وبواسطته، عقدت الكنيسة العزم على الدفاع والحفاظ على جوهر الإيمان، كأمانة مقدسة تسلّمتها لكي تسلّمها إلى الآخرين متكاملة إنجيلياً، وبالتالي تستطيع أن تعطى الله حساب وكالتها على سرائر الله.[١٩] وكان هذا هو قصد الكنيسة الذي أوضحه ق. أثناسيوس في خطابه إلى أساقفة إفريقيا عندما قال: "ليكن فقط الإيمان الذي اعترف به الآباء بنيقية، قانوناً

---

[١٩] اكو ٤: ١؛ انظر كذلك: Athanasius, *Ep. Enc.* 1.

ساريًاً بينكم، حتى يستطيع الرسول أن يقول عنا أيضاً: 'فأمدحكم أيها الإخوة على أنكم تذكرونني في كل شيء، وتحفظون التعاليم كما سلّمتها إليكم'".[٢٠]

نؤمن ...

وبتعبير "نؤمن.."، الذي استهلت به الكنيسة الجامعة نص اعترافها - في نيقية عام ٣٢٥م - فإنها أوضحت أن ما كان يهمها هو أن تعترف بحقائق الإنجيل الأساسية، داعية إلى الالتزام بالإيمان (نؤمن)، أكثر من مجرد وضع مراسيم (قوانين للإيمان) (δόγματα) مطلوب إطاعتها كأنها قرارات رسولية[٢١] أو أوامر إمبراطورية.[٢٢] ولكن بالطبع قدَّم آباء نيقية بعض الدلالات التي توضح كيف يجب أن تُفهم المصطلحات التي استخدموها، كما أشاروا أيضاً إلى "الحدود الفاصلة" (ορισθέντα) في اعتراف (قانون) الإيمان، والتي لا يجوز تعديها وإلاّ انحرف المرء إلى ضلال الهرطقة أو إلى خطورة التناقض.[٢٣] وقد حدد الآباء أيضاً عدداً من "القوانين" أو "القواعد" الكنسية التي يجب أن تُراعى من أجل الحفاظ على الوحدة في الكنيسة كلها في تعليمها وتوجيهها المنتظم، وفي تنظيم الخدمة الكنسية.[٢٤] غير أن هذه الأوامر "الناهية"

---

[٢٠] اكو ١١:٢؛ انظر كذلك: Athanasius, *Ad Afr.*, 10.

[٢١] انظر أع ١٥:٢٨ وما بعدها؛ وكذلك ١٦:٤.

[٢٢] انظر لو ٢:١؛ وكذلك أع ١٧:٧.

[٢٣] Athanasius *De decretis* - العنوان اللاتيني المتداول هو ترجمة خاطئة للكلمة: (ὁρισθέντα). انظر كذلك Cf. *De syn.*, 5, and Hilary, *De Trin.*, 4.1-7.

[٢٤] بعد مجمع نيقية، أصبح استخدام مصطلح 'قانون' يرتبط بالتأديبات الكنسية. وقد استخدم ق. أثناسيوس هذا المصطلح ليشير إلى القوانين التي ترجع إلى الرسل. انظر:
Athanasius *Ep. Enc.*, 1.6 ; *Ap. con. Ar.*, 25, 29, 31f ; *Hist. Ar.*, 36, 51.

والقواعد الرسمية، قد تم وضعها فقط كملحقٍ لنص قانون الإيمان، ولم تدخل في صلب التعبير عن الإيمان ذاته. وهكذا كان حرص الآباء ينصب كله على الحفاظ على سمة قانون الإيمان "كإعلان إنجيلي" للإيمان الخلاصي، الذي اضطرت الكنيسة إلى وضعه بإلزام من الحق الإلهي الذي وصل إليها من خلال الكتب المقدسة.

نظرة الآباء إلى 'الإيمان'

ومن هنا، فإن الأولوية القصوى التي أعطاها مجمع نيقية 'للإيمان' على هذا النحو كانت لها دلالة كبيرة للغاية، لأنها تمثل التحول الجذري في فهم شعب الكنيسة. حيث استنارت عقولهم بحقيقة الله الحي وتحرروا من الأسر في ظلمة التحيّزات الشخصية والتخمينات والأوهام التي لا أساس لها. وهو تحول من أن يكون مركز الفكر في داخل المنطق البشرى (ἐπίνοια) الشخصي (الغريب عن الله)، إلى أن يكون هذا المركز هو في إعلان الله (عن ذاته)، وفي فعل المصالحة الذي تم في يسوع المسيح '**كلمته**' المتجسد داخل حيز الزمان والمكان في عالمنا المخلوق. هذه الاستنارة بحقيقة الله كانت هي السبب وراء الثقة الراسخة في 'إيمان' الكنيسة بالله، لأن الكنيسة قد أدركتها محبة الله الثابتة والأمينة، وقد أمسكت الكنيسة بهذه المحبة من خلال "كلمة حق الإنجيل"[٢٥]، كما أن الله ذاته كان على الدوام يسند الكنيسة ويقويها. وهذه الأهمية القصوى التي أولاها قانون نيقية، 'للإيمان' إنما تعكس الفكر الآبائي الراسخ عن 'الإيمان' بأنه اقتناع للعقل لا يقوم على

---

[٢٥] كو ١:٥.

أساس منظور 'شخصي' بل على أساس 'موضوعي'، وهذا الاقتناع تسنده - أبعد من حدوده نفسه - 'الحقيقة' الموضوعية أو الإقنومية (υπόστασις) التي لله ذاته، كما أعلن لنا عن نفسه في يسوع المسيح. ويعبّر ق. هيلاري عن ذلك بقوله "في الإيمان، يتخذ الإنسان موقفه على أساس كيان الله ذاته (*in substantia dei*)".[٢٦]

علاقة 'الإيمان' بالمعرفة

وكان الآباء 'اليونان' (الذين كتبوا باليونانية) ينظرون إلى المعرفة العلمية (έπιστήμη)، على أنها وقوف أو رسوخ العقل (διάνοια) على الحقيقة الموضوعية، وعلى أنها أيضاً الفهم اليقين والمؤكد. ولتعضيد هذا الرأي من الكتاب المقدس، كثيراً ما كان الآباء يستشهدون بما جاء في الترجمة السبعينية "إن لم تؤمنوا فلن تفهموا" أو "فلن تثبتوا"[٢٧]، حيث كانوا يؤكدون على أنه بالإيمان، تتلامس عقولنا مباشرة مع الحقيقة مستقلة عن ذواتنا، لأنه من خلال الإيمان تتقبل عقولنا الإدراك الباطني (البديهي) للأشياء وتخضع لقوتها الشاهدة لذاتها، كما تتكيّف وتتهيأ لتعرف هذه الأشياء في طبيعتها الذاتية (الخاصة بها) (κατά φύσιν).[٢٨] وعلى هذا النوع من الاتصال الأساسي (المباشر) مع الحقيقة، ترتكز كل

---

[26] Hilary, *De Trin., 1.18*

[٢٧] إش ٧:٩. ولذلك نجد ق. إيريناؤس يقول في (*Dem.*, 3) "والإيمان ينتج عن الحق؛ لأن الإيمان يقف أو يرتكز على الأشياء الحقيقية (أو التي هي بالحقيقة كائنة). ونحن نؤمن في أشياء حقيقية (أو بالحقيقية كائنة)، وبالإيمان في أشياء حقيقية، نظل واثقين بشدة فيها"؛ انظر أيضاً: Clement of Alex., *Strom.*, 1.1; 2.2, 4; 4.21; Cyril of Jer., *Cat.*, 5.4, etc.

[٢٨] انظر استخدام مصطلح 'طبيعة' (φύσις) في الفكر الإسكندري:
See my *Theology in Reconciliation*, 1975, pp. 241f, 247ff; Archbishop Methodios Fouyas, *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils*, 1976, pp. 65ff.

معرفة مؤكدة ويرسخ كل فهم صادق أصيل، كما أنه هو أيضاً الطريق الصحيح لكل بحث جديد ولكل محاولة لتعميق فهمنا للأمور. وكما أن هذه العلاقة بين الإيمان والفهم تنطبق على كل معرفة علمية، فهي تنطبق بنفس القدر بل وبأكثر تحديد على معرفتنا لله، الذي هو الأساس والمصدر المطلق لكل قدرة على المعرفة والإدراك وكل حق[٢٩]، مثلما كان ق. أغسطينوس يقول دائماً: "نحن لا نسعى لفهم ما نؤمن به، ولكننا نؤمن لكي يمكننا أن نفهم".[٣٠]

إذن ينبغي أن يكون واضحاً الآن، أن 'الإيمان' حسب الفكر اللاهوتي النيقاوي، لم يكن نوعاً من علاقة غير مدركة أو غير مفهومة مع الله، بل كان إيماناً يتضمن عمليات المعرفة والفهم والإدراك، إيماناً له طابع فطرى (بديهي) للغاية في تقبل العقل ـ بشكل مسئول ـ 'للحق' الكامن في إعلان الله لذاته للجنس البشري. فالإيمان ينشأ فينا نتيجة التأثير الخلّاق لشهادة الله لذاته، ولكشف الله عن ذاته في "**كلمته**"، كما أنه ينشأ كذلك كاستجابة لمطالب 'الحقيقة' الإلهية علينا، والتي لا نقدر أن نقاومها بمنطق العقل أو الضمير.[٣١] ويأخذ الإيمان شكل الطاعة (ὑπακοή τῆς πίστεως)[٣٢] المنصتة لدعوة ونداء "كلمة" الله، كما أن المعرفة التي تتولد داخلنا، تتطلب في صميمها قبول ذهني

---

[29] Cf. Hilary, *De Trin.*, especially books 1-4,
وفي هذه الكتب الأربعة، يعرض ق. هيلاري المعرفة اللاهوتية بشكل مميز جداً.

[30] Augustine, *De Trin.*, 7.5; *In Jn. Ev.*, 27.9; 29.6; 40.9; *De lib. arb.*, 2.2.6; *De div. quaest.*, 48; *In Ps.*, 118, 18.3; *Ep.*, 120.1, 3, etc.

[31] Hilary, *De Trin.*, 1.18; 2.6f; 3.9f, 23; 4.14, 36; 5.20f; 6.13-16; 8.52.

[٣٢] رو ١:٥؛ ١٦:٢٦.

وإدراكـي (ἐπιστημονική συγκατάθεσις) 'للحق' الإلهي، وتصبح مغلقاً عليها في داخل هذا الحق.[٣٣]

وقد أكد ق. هيلاري أنه حقاً بهذه الطريقة عينها فقط، يتشابك الإيمان والفهم (الإدراك) وهو ما قد حدث في حالة الرسل أنفسهم، عندما "التحم 'الحق' الذي سمعوه لأول مرة مع يقينهم الداخلي"[٣٤]، وحين تحدث ق. هيلاري عن اعتراف الرسل 'بأن المسيح هو ابن الله' على أن ذلك هو 'صخرة الإيمان' التي بنيت عليها الكنيسة[٣٥]، كان فهمه لهذه الحقيقة فهماً موضوعياً، لأن الكنيسة بنيت على 'الحق' الإلهي الذي اعترف به الرسل، وليس على اعترافهم في حد ذاته، هذا 'الحق' الذي لا تزال الكنيسة تعتمد عليه في إيمانها. وبالطبع كان من الأمور المُسلَّم بها أن اعتراف الرسل 'بالإيمان' وفهمهم 'للحق' محفوظ في الكتب المقدسة التي سلَّمها لنا الرسل، ولذا ينبغي أن نقول إن "الإيمان وكل جزء منه مُنطبع فينا بواسطة برهان الأناجيل وتعليم الرسل".[٣٦]

الله هو الذي يعلن عن ذاته

وفي نهاية الأمر، فإننا لابد أن نتعلم من الله ذاته، ما الذي يجب أن نفتكره عنه "لأن الله لا يمكن أن يُفهم إلاّ من خلاله هو ذاته".[٣٧] كما أن إيماننا يجب أن يرتكز على نفس 'الحق'، الذي بنى عليه الرسل الأولون إيمانهم وفهمهم، مما يعنى أننا حينما نلجأ إلى أقوال

---

33 Cf. Clement Alex., *Strom.*, 2.2ff, 6, 11f; 8.3; and Augustine, *De spir. et litt.*, 21.54; 34.60.

34 Hilary, *De Trin.*, 6.34; see also 4.6.14.

35 Hilary, *De Trin.*, 6.36f; cf. 2.22f; 6.20f; and 'The Liturgy of St James' F. E. Brightman, *Liturgies of Eastern and Western Churches*, 1896, p. 54: حيث إن 'الكنيسة الجامعة الرسولية' هي أيضاً تقول أنها تأسست على 'صخرة الإيمان'.

36 Hilary, *De Trin.*, 2.22.

37 Hilary, *De Trin.*, 5.20f.

الكتاب المقدس فعلينا أن نخضع عقولنا مباشرةً 'للحق' الذي تشهد له الكتب المقدسة، لأن نصوص (*dicta*) الكتاب المقدس يجب أن تُفسّر في ضوء الأمور أو الحقائق (*res*) التي تشير إليها والتي بسببها كُتبت هذه الأقوال وليس العكس، إذ أن هذه الأقوال تحقق الغرض الإلهي المقصود منها عندما تنقل شهادة الله عن ذاته، وبالتالي تمكّننا من الإيمان بالله والتفكير فيه بالطريقة الوحيدة المتاحة، والتي تتمشى مع الطريقة التي يقدّم هو بها نفسه لنا.[٣٨] ومن هنا يتضح أن الأهمية القصوى المعطاة 'للإيمان' في معرفتنا لله، تعكس الأفضلية المطلقة لدور الله (حين يعلن هو عن ذاته و يجعلنا ندرك شيئاً عنه) على كل فكر بشرى عن الله (نعتمد فيه على ذواتنا)، بل وحتى على الوسائط البشرية التي أوجدها الله لتخدم إعلانه عن ذاته.[٣٩]

البعد المزدوج للإيمان

إن الإيمان الذي ينشأ بالتزام واعٍ بما أوجبه الله في إعلانه عن ذاته في يسوع المسيح، والمرتبط بأولوية الله المطلقة على كل فكر أو حديث عنه، هذا الإيمان له سمة ذات شقين: الشق الأول يظهر فيه الإيمان بأنه مقيد ومحدد وملتزم بشكل دقيق بما أعلنه 'الحق' الإلهي في تجسد '**الكلمة**' (أي بما أعلنه الابن المتجسد)، ومع ذلك يظهر الإيمان في الشق الآخر بأنه غير مقيد وغير محدد من خلال علاقته بحقيقة الله اللانهائية والتي تفوق كل فهم محدود. إذن فمن جانب، يتميز الإيمان باليقين الثابت الذي يستمد قوته من حقيقة الله ذاته الكامنة في هذا الإيمان، ولكن من الجانب الآخر هذا الإيمان

---

[38] Hilary, *De Trin.*, 4.14; 5.4, 7; 8.52.
[39] Hilary, *De Trin.*, 1.6, 16; 2.2ff, 12, 24ff, 52ff.

يتميز بوجود مجال مفتوح دائم الاتساع ليستجيب مع سر الله غير المدرك وطبيعته التي لا تُحد.[40] وهذه بلا شك هي القوة المزدوجة التي تكمن في كلمة "**نؤمن**" (πιστεύομεν) الواردة في اعتراف الإيمان النيقاوي بالله الآب والابن والروح القدس، وهي التي تحكم أيضاً الطريقة التي ينبغي أن تُفهم بها كل عبارات هذا الاعتراف (القانون)، تلك القوة المزدوجة تعني كل من **التحديد والقصر** (*exclusiveness*) من جهة، بجانب **اتساع المجال** (*open range*) من الجهة الأخرى، وهذان الأمران معاً هما اللذان يميزان الإيمان.

التحديد والالتزام في الإيمان المؤسس على الحق

وفي التزامه بالإيمان بإله واحد، الآب ضابط الكل، يمنع قانون (إيمان) نيقية، الإيمان بأي إله آخر غير الله الآب، كما يمنع الإيمان بأي إعلان آخر عن هذا الإله الواحد غير ابنه الوحيد المولود منه. مما يعبِّر بوضوح عما أكده الكتاب المقدس بجزم، بأن الإيمان بإله واحد يلغي إمكانية وجود أية آلهة أخرى، وأن الإيمان بأن يسوع المسيح هو "الطريق والحق والحياة" يستبعد الوصول إلى الآب بأية طريقة أخرى غير تلك التي قدَّمها الله ذاته في تجسد '**كلمته**' في يسوع المسيح، أي في 'ما هو' يسوع المسيح في كيانه الإقنومي الخاص.

وكان من العسير أن يصبح الأمر هكذا، لو أن الإيمان كان قد تأسس فقط - وبشكل شخصي وغير موضوعي - على القناعة الداخلية للعقل البشرى، وليس كما هو الحال من أنه مؤسس بشكل موضوعي على 'حقيقة' الله - الملزمة كلياً - المجسمة في

[40] Cf. Clement Alex., *Strom.*, 7.16.

المسيح بكونه عطاء الله الذاتي الفريد واتصاله الذاتي الفريد بالجنس البشرى كرب وكمخلّص. وفي طاعة غير مشروطة لهذا الإعلان الإلهي، نجد أن الإيمان المسيحي قد تبنى مدخلاً إلى الله يطرح جانباً أي مدخل بديل، وأصدر حكماً يستبعد به أي معتقد منحرف، وصدّق علي إقرار 'للحق' رافضاً بذلك أي ادعاءات أخرى معتبراً إياها باطلة. ومن هنا كان الأمر الجوهري في إيمان الكنيسة، هو 'الحق' الإلهي الذي أدركته الكنيسة في المسيح وفي إنجيله ولم ولن تفرط فيه. هذا الحق ليس تحت تصرف وتحكم الكنيسة، ولكنه هو (أي الحق) الذي يحررها ويثبتها في محبة الله، ولهذا فإن الكنيسة لا تستطيع إلاّ أن تعترف بإيمانها بالله، أمام الله، وتقر بغير تحفظٍ بتصديقها ويقينها في 'الحق' الخاص بالمسيح وإنجيله، حيث إن هذا الحق هو الذي ترتبط به بصميم كيانها باعتبارها الكنيسة، جسد المسيح الواحد.

إن ما حدث في مجمع نيقية، كان اعترافاً مسكونياً بالإيمان، أعلنه الآباء في مواجهة إنكار الهراطقة للوحدة المطلقة بين الله وبين إعلانه عن ذاته في شخص يسوع المسيح. فقانون الإيمان النيقاوي كان عمل مهيب للكنيسة مجتمعة، وفي حضور الله، وتم بالتزام ثابت 'للحق' الخاص بالإعلان الإلهي الذي من الآب بالابن في الروح القدس، وبإدراكٍ تام بأن صميم وجود الكنيسة المسيحية وصحة رسالتها الإنجيلية الداعية للخلاص الإلهي كانت معرضة للخطر.

ولو لم تكن هناك علاقة الوحدة في الجوهر والعمل، بين ما هو الله الآب - في ذاته - وبين ما هو نحونا في نعمة ربنا يسوع المسيح، لصارت الكرازة بالإنجيل (*kerygma* κήρυγμα) مفرغة من مضمونها الخلاصي، ولكانت تعاليم (διδαχή) الرسل مجردة من

شرعيتها الإلهية. لكن إذا كانت نعمة الرب يسوع المسيح هي بعينها نعمة اللّه ذاته، وإذا كان في المسيح يسوع العطية الإلهية والمعطي هما واحد، فليس للكنيسة - أمانة منها للإنجيل - إلاّ أن تكرس نفسها لتأكيد هذه النعمة بشكل إيجابي وأن تستبعد أي احتمال آخر.[٤١] وكانت هذه هي القضية الحاسمة التي دعا القديس بولس كنيسة غلاطية لمواجهتها في القرن الأول، حيث كانوا مهددين بتعاليم تفسد إنجيل المسيح وتحوله إلى 'إنجيل آخر' والذي ليس هو إنجيلاً بالمرة، وولذلك كتب يقول "إن كان أحد يبشركم بغير ما قبلتم فليكن أناثيما".[٤٢] وكان هذا هو النموذج الرسولي الذي اتبعه آباء نيقية في موقفهم الحاسم، عندما ألحقوا باعتراف الإيمان عبارة تحرم هؤلاء الذين يعلّمون بأن ابن اللّه لم يكن منذ الأزل واحداً مع الآب، بل له 'جوهر' مختلف عن الذي للآب، فينكرون بذلك لب الإيمان الجامع ذاته.[٤٣]

إذن فمجمع نيقية قد عبّر عن العقائد الرئيسية - التي رأى ضرورتها حسب الإنجيل - في قانون إيمان، تم الاعتراف به لاحقاً في الكنيسة في كل العالم، وهو القانون الذي يستبعد ببنائه الداخلي أية عقيدة بديلة (نتيجة لاستنتاجات عقلية منحرفة)، في مقابل إعلان اللّه الوحيد عن ذاته في يسوع المسيح، أو بمعنى آخر هو الذي يمنع أي انحراف هرطوقي عن 'الحق'.[٤٤]

---

[41] Athanasius, *Con. Ar.*, 4.12:

"لأن ما يُعطى إنما يُعطى من خلال الابن؛ ولا يوجد شيء ما يعمله الآب إلا من خلال الابن؛ ولهذا فإن النعمة محفوظة (ومؤمنة) لذاك الذي يقبلها".

[٤٢] غل ١:٩.

[43] Athanasius, *Ap. con. Ar.*, 49; *De decr.*, 2.5; *Ad Ep. Aeg.*, 2; *Ep.*, 2.6; Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.3; 2.6; 5.10.

[44] Hilary, *De syn.*, 61-64.

المجال المفتوح والمتسع للإيمان

وهناك وجه آخر لما سبق أن ذكرناه (أي غير الوجه المقيد والمحدد للإيمان)، لأنه بينما يعبِّر قانون الإيمان النيقاوي عما ينبغي علينا أن نعترف به - داخل الإطار العام لالتزام الكنيسة تجاه 'حقيقة' إعلان الله عن ذاته في يسوع المسيح - فإن كل هذا قد جاء مسبوقاً بكلمة "نؤمن" (πιστεύομεν)، مما يعني أن كل ما تم إقراره في هذا القانون يقع داخل دائرة 'الإيمان' ومرتكزاً على 'الحقيقة' الموضوعية لله التي تسمو تماماً فوق كل ما يمكننا أن نفتكره أو نقوله عنها. وتحديداً، بما أن هذا الإيمان مستمد من إعلان الله في يسوع المسيح ومؤسس فيه - والذي يتطابق مع ما هو الله أزلياً في جوهره الذاتي - فإن الإيمان يكون 'مفتوحاً' لما يمكن أن يُعرف، من خلال روح المسيح المُرسل من الآب باسم الابن، ليقودنا على الدوام إلى فهم أعمق 'للحق'. إذن فالإيمان المسيحي في صميم طبيعته يحاول باستمرار استقصاء الأعماق السحيقة التي لا تستقصى 'للحق'، والذي تفوق دائماً ما يمكن أن ندركه من إعلانات هذا الحق لنا؛ غير أن الإيمان الذي يمتد بهذا الشكل إلى أبعد من ذاته بغير حدود، يتسم بالضرورة بأن له رؤية 'ذات مجال مفتوح ومتسع' (*open range* in its focus 'σκοπός') وهذا الإيمان لا يمكن أن يختصر دون أن يتحول إلى شيء آخر.

وقد أكد على مفهوم 'مجال الإيمان المفتوح' كل من ق. أثناسيوس وق. هيلاري بالإضافة إلى القادة البارزين الآخرين من شارحي الفكر اللاهوتي النيقاوي. وأوضح ق. أثناسيوس أنه كان كلما تقدم إلى الأمام في سعيه لإدراك الله، كلما وجد أن معرفة الله تفوق إدراكه، ولم يستطع أن يعبِّر كتابةً عما بدا له أنه

يفهمه، وما كتبه كان يقل بكثير حتى عن الظل العابر للحقيقة في ذهنه.[٤٥] فالأمر الوحيد الثابت، وموضوع الإيمان كله، بل وهدف الكتب المقدسة أو 'الحق' الذي نؤمن به، كان هو يسوع المسيح ذاته، لأنه في إعلان الله الفريد عن ذاته في المسيح ومن خلال هذا الإعلان، يصبح الإيمان راسخاً في حقيقة كيان الله ذاته، وأيضاً يتوفر للإيمان 'الضابط المعياري' الذي يحتاجه في علاقته بما يفوق طاقة الإدراك البشرى.[٤٦] إن إيماناً من هذا النوع هو الذي يسبق ويرشد كل بحث أو تفسير لاهوتي، لأنه يشكل الأساس المعرفي السليم الذي يعطى القوة لكل حجة صحيحة.[٤٧]

ولم يكن ق. هيلاري أقل من ق. أثناسيوس في تأكيده حقيقة أنه بالإيمان علينا أن ندرك الله بطريقة لا تحصره داخل الحدود الضيقة لما يمكننا أن نفهمه أو نعبر به عنه، بل إن هذا الإيمان عليه أن يمتد باستمرار ليكون تحت سلطان قدرة الله على إعلان ذاته.[٤٨] إذن فالإيمان بالله - في صميم طبيعته - يتميز بنوع من 'اللانهائية'، لأنه بينما الله "ككل" يفوق إدراكنا، فإن ما يسمح لنا بإدراكه عن نفسه لا ينفصل عما هو "ككل"، وبذلك فإن الإيمان يخترق الحدود الضيقة لإدراكنا، وهذا ما يفسر أنه في صميم عملية فهم 'شيء' عن الله، فإن الإيمان يجعلنا نعترف بالعجز عن الإدراك الكليّ لله. وهكذا فبينما يفوق الله قدرات العقل البشرى بشكل لانهائي، فهو بالرغم من ذلك يمكن أن يُعرف عن طريق حركة

---

[45] Athanasius, *Ad. mon.*, 1.1-3.

[46] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.15; 3.28, 35, 58; cf. also my discussion of this in *Reality and Evangelical Theology*, 1982, pp. 106ff.

[47] Athanasius, *De vit. Ant.*, 77-80.

[48] Hilary, *De Trin.*, 1.7-16; 2.5-11; 3.1-6, 18-26.

'إيمـان'، حيـث ينفـتح العقـل علـى لانهائيـة الله وسمـوه الـذي لا يوصف.[49] وهـذا يعنـي أنـه مـن خـلال الإيمـان تكـون لنـا صـلة بـالله بطريقـة تمكّننـا مـن آن نعـرف أكثـر ممـا نسـتطيع أن نعبّـر عنـه بشـكل واضـح بالأفكـار أو بـالكلام، وأنـه في الإيمـان ومـن خـلال الإيمان ننشغل بالله في بحث لا يسبر غوره، لأن 'الحـق' الـذي نسـعى إلى معرفته له من العمق ما لا نسـتطيع أن نصـل إلى نهايتـه، وهـذا مـا يقلل من قدرتنا على تحديد معرفتنا له في صيغة وافية ملائمة.[50]

الهرطقات هي التي دفعـت الآبـاء للتعبير ـ بكـلام بشـري ـ عـن 'الحـق' الذي لا يُنطق به

إن المعنـى المعـرفي المتضـمَّن في هـذا المجـال 'المفتـوح والمتسـع بـلا حدود' للإيمان، كـان واضـحاً تمامـاً أمـام لاهـوتيي نيقيـة، وذلـك في إدراكهم أن البحث اللاهوتي يُحمل من خلال الإيمان إلى ما هو أبعد مـن النطـاق القاصـر للمنطـق العـادي - الـذي يُعـرف بالأشـياء المرئيـة والملموسـة في الواقـع المخلـوق - وحتـى إلى مـا هـو أبعـد مـن العبـارات الصـريحة في الكتـب المقدسـة، أي يُحمـل إلى 'الحـق' الإلهـي الـذي تشير إليه تلك العبـارات بغير اعتمـاد على ذاتها. ولـذا نجد أن مجـال الإيمان 'المفتوح' قد ترتب عليه ظهور حالة خطيرة، حيث صار البـاب وكأنـه مفتوح لكـل شـكل مـن أشـكال النظريـات المفتقـرة للوقـار والتفكير السليم.[51] ولهذا السبب عينه، لم يستطع لاهوتيّو الكنيسة أن يظلوا صامتين، بل في خوف ورعدة وصلاة إلى الله، وجب عليهم أن يسعوا للتعبير - على قـدر مـا تسـمح بـه إمكانيـات اللغـة البشـرية

---

[49] Hilary, *De Trin.*, 1.8, 12; 2.5ff, 11.
[50] Hilary, *De syn.*, 65; *De Trin.*, 3.18; 10.53; 11.44-47; 12.24-37.
[51] Hilary, *De Trin.*, 2.1-5; 10.51-53.

الضعيفة ـ عن 'الحق' الإلهي الذي ترشدهم الكتب المقدسة إليه، وحتى ولو كان ذلك لمجرد مقاومة الأثر المدمر لدخول أنماط من الفكر البشرى ـ التعسفي والاعتباطي ـ غير المتدين في طريقة 'معرفة' الله. هذا بالتحديد كان الموقف الذي وجد آباء نيقية أنفسهم فيه عندما اضطروا لاستخدام مصطلح 'هومواووسيوس' (ομοούσιος) من خارج الكتاب المقدس ليعطوا تعبيراً واضحاً ولا لبس فيه عن 'الحقيقة' الكتابية والإنجيلية. وكان هذا الحدث الخطير في ذهن ق. هيلاري عندما قال: "نحن مضطرون بسبب أخطاء الهراطقة والمجدفين، لأن نعمل ما هو غير مُباح، وأن نتسلق المرتفعات، وأن نُعبِّر عن الأشياء التي لا يُنطق بها، وأن نتناول أموراً محظورة. ومع أنه ينبغي علينا أن ننفذ الوصايا من خلال الإيمان وحده، عابدين الآب وساجدين للابن معه وفرحين في الروح القدس، فنحن مضطرون لتوسيع قدرة لغتنا الضعيفة، للتعبير عن الحقائق التي لا تُوصف، كما أننا مجبرون بسبب تجاوزات الآخرين أن نتجاوز نحن في محاولة محفوفة بالمخاطر، حين نضع في كلام بشرى ما كان يجب أن يُحفظ في عقولنا برهبة مقدسة ... إن عدم أمانتهم قد جرتنا إلى هذا الموقف الخطير والمريب حيث قد تعين علينا أن نضع عبارات محددة تذهب أبعد مما قد وصفته السماء عن أمور سامية للغاية ومخفية في الأعماق".[٥٢]

أهمية التقوى مع الإيمان

وإلى جانب الإيمان الذي أولاه الفكر اللاهوتي النيقاوي أهمية قصوى، كان هناك عنصر رئيس آخر ـ له نفس الأهمية التي

[52] Hilary, *De Trin.*, 2.2, 5.

للإيمان ومرتبط به ومتداخل معه بغير انفصال - يجب علينا أن نأخذه أيضاً في الاعتبار، ألا وهو 'التقوى' (θεοσέβεια, ευσέβεια). فالإيمان في حد ذاته هو عمل من أعمال التقوى داخل العبادة والطاعة المقدمة لله بكل تواضع وخضوع. والتقوى هي العلاقة السليمة مع الله، من خلال الإيمان الذي يعطى اتجاهاً مميزاً للعقل ويُشكّل الفكر والحياة وفقاً "لكلمة وحق الإنجيل".[٥٣]

التقوى إذن تعتبر من المكونات الجوهرية في التقليد الحيّ للكنيسة الملتزمة بالإيمان بإعلان الله عن ذاته في يسوع المسيح. والتقوى ومعرفة 'الحق' ينتميان كلاهما إلى البناء الإنجيلي الذي "للإيمان المسلَّم مرة للقديسين".

إن التقوى التي من هذا النوع هي التي تُشكّل القوة التي توّجه كل "تعليم صحيح"، وهي التي يجب أن يُسمح لها بتوجيه فهمنا اللاهوتي خاصةً في مجال الإيمان 'المفتوح'، حيث نكون مضطرين أن نكوّن مفاهيم وننطق بعبارات عن 'الحق' تتجاوز العبارات الصريحة التي وردت في الكتب المقدسة.* لذلك وفي هذا المجال بعينه - حيث تحوى الكتب المقدسة سر الله الذي لا يُوصف، والذي يظل سراً حتى في صميم إعلانه عن ذاته - فإنه ينبغي علينا أن نحذر من الوقوع في الاقتحام بلا توقير وبغير ورع فيما أبقاه الله سراً في جوهره الأزلي الذاتي.

---

53 Cf. G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 1972, on 'the scriptural mind' and 'the catholic mind', pp. 9ff, 57f.

* إن الإيمان المسلّم من الرسل للكنيسة لم يكن مجرد مقولات عقيدية، ولكن كان هو الحياة الجديدة في المسيح، أي الحياة التقوية بحسب الحق المؤسس عليه هذا الإيمان، وهو ما سمي 'وديعة الإيمان'. إذن ففي الإيمان الصحيح تكون هناك المعرفة الصحيحة والتقوى السليمة، وهذه التقوى بدورها تقوم بحفظ الإيمان السليم والتعليم الصحيح من أي انحراف.

التقوى في الفكر الكنسي

والتقوى (ευσέβεια) كما نجدها واضحة في الفكر اللاهوتي النيقاوي، كانت تشير إلى الفهم الأرثوذكسي القويم 'للحق' الذي في الإيمان والعبادة المسلَّمة من الرسل. ويتعين علينا أن نقتفي أثر التقوى من خلال العودة إلى الرسائل الرعوية في العهد الجديد، حيث كانت 'التقوى' كلمة تدل نوعاً ما إلى ما كان يُشار إليه بـ "الطريق" في سفر أعمال الرسل،[٥٤] أي 'طريق' الإيمان والعبادة الذي ميَّز الذين اتبعوا المسيح الذي من أجله كان لابد لهم أن يتألموا. وكانت السمة المميِّزة للتقوى، أنها تجسيد للإيمان أو معرفة 'لحق' الإنجيل، في تطابقٍ مع اسلوب الحياة والعبادة في خدمة الله بورع.[٥٥] ومما كان له دلالة هامة، هذا التأكيد الشديد على العلاقة الثابتة (المتلازمة) والمتبادلة بين 'التقوى' و'الإيمان' و'الحق'، أي التأكيد على "التعليم الذي هو حسب التقوى"[٥٦]، أو على "التعليم الصحيح"[٥٧] والذي جاء كرد فعل حاد لظهور تحريف للإنجيل على أساس خرافات وظنون عقلية.[٥٨] فبينما اعتُبرت 'التقوى' كمرادف 'للإيمان' و'الحق'، اعتُبر عدم التقوى مرادفاً لعدم الإيمان والضلال، وكان هذا التباين هو الذي حدد الاسلوب والنمط لصراع الكنيسة مع الهراطقة على مدى الأربعة قرون الأولى.

ومن الواضح أن ما ذكره ق. بولس الرسول من علاقة بين 'السر العظيم للتقوى' وبين التجسد، كان هو النص الكتابي الذي

---

[٥٤] أع ٩:٢؛ ١٩:٩، ٢٣؛ ٢٢:٤؛ ٢٤:١٤، ٢٢.

[٥٥] ١تي ٢:٢؛ ٣:١٦؛ ٤:٧، ٨؛ ٦:٣، ٥؛ ٢تي ٣:٥؛ تي ١:١؛ ٢بط ١:٣، ٦؛ ٣:١١.

[٥٦] ١تي ٦:٣؛ تي ١:١؛ ٢ تي ٣:٧.

[٥٧] ١تي ٦:٣؛ ٢تي ١:١٣؛ ٤:٣؛ تي ١:٩، ١٣؛ ٢:١.

[٥٨] ١تي ١:٤؛ ٤:٧؛ ٦:٣-٦؛ ٢تي ٤:٤؛ تي ١:١٤؛ ٢بط ١:١٦.

تحكَّم في فهم التقوى في الكنيسة الأولى. وكان الرسول يكتب لتيموثيئوس ليُعرِّفه كيف يجب أن يتصرف في بيت الله "الذي هو كنيسة الله الحي، عمود الحق وقاعدته. وبالإجماع عظيم هو سر التقوى (τό τῆς εὐσεβείας μυστήριον): الله ظهر في الجسد، تبرر في الروح تراءى لملائكة، كُرز به بين الأمم، أومن به في العالم رُفع في المجد".[٥٩] فمن جانب نجد في هذا النص الكتابي، أن التقوى تُعَرَّف على أنها النفاذ إلى السر الداخلي للإيمان، وإلى الحقيقة الموضوعية 'لإعلان الله لذاته' بالتجسد، بينما من الجانب الآخر نجد أيضاً في النص الحديث عن الكنيسة على أنها تؤيد 'الحق' الإلهي وتتمسك به. وإذا عبَّرنا عن هذا المعنى بطريقة عكسية فإننا نقول أن 'الحق' الإلهي المُعلن، هو مؤسس وراسخ في حياة البشر وفي المجتمع، بحسب ما يُكشَف ويُؤمَن به وبحسب ما يُعرَف ويُعلّم بواسطة الكنيسة، وذلك باسلوب يدعو إلى التقوى ويقود إليها. ولذلك (وبحسب هذا النص الكتابي) فإن السر العظيم الذي للتقوى والظاهر جلياً في يسوع المسيح ونعمته الخلاصية، صار مجسداً ومتضمَّناً في الكنيسة كقرينها، وهو ما يتمشى مع ما أشار إليه القديس بولس على أنه السر العظيم من نحو المسيح وكنيسته التي هي جسده[٦٠]. وعلى هذا فإن إعلان الله الخلاصي في يسوع المسيح، وقبول وفهم الرسل لهذا الإعلان بإيمان، قد ساهما معاً في تأسيس الكنيسة، حتى أنه - وحسب قصد الله 'التدبيري' - صار 'الحق'، كما استُعلن في يسوع، في متناول أيدي الناس من

---

[٥٩] ١تي ٣:١٥-١٦؛ وعلى سبيل المثال: Hilary, *De Trin.*, 11:9.

[٦٠] أف ٥:٣٢.

خلال تعليم ووعظ الرسل الخاص بالإنجيل، وبتواصل حي لتقليدهم 'التقوّى' في الكنيسة عبر التاريخ.

'وديعة الإيمان' المسلَّمة هي 'حياة التقوى حسب الإيمان' أو هي 'الحياة حسب جوهر الإيمان أو حسب الحق'

هذا بالتأكيد ما كانت تعنيه الرسائل الرعوية بـ "وديعة الإيمان" (παραθήκη)، التي استؤمنت عليها الكنيسة لحفظها والدفاع عنها ونقلها في تقوى إلى الآخرين.[٦١] إن 'الإيمان' الذي استؤمنت عليه الكنيسة، في معناه الأوَّلي، هو الإيمان بيسوع المسيح واستعلانه لنا وعمله الخلاصي من أجلنا، هذا العمل الذي يفسِّر نفسه ويكشف عن نفسه داخل الكنيسة. غير أن 'الإيمان' في معناه الثانوي يشير إلى المضمون الإنجيلي للرسالة الرسولية والتقليد، كما هو منقول إلينا من خلال كتاب العهد الجديد ومن خلال الاشتراك في 'سر التقوى' في وسط الكنيسة، حيث يستمر المسيح في التعريف بذاته وفي عمله الخلاصي من خلال القوة المنيرة لروحه القدوس. لذلك ففقط بالاعتماد على الشهادة الرسولية والتعليم الرسولي، وبالاعتماد على المعنى الثانوي الذي ذكرناه 'لوديعة الإيمان' (أي الحياة حسب الإيمان)، والذي يعترف ويشير دائماً إلى يسوع المسيح كرب ومخلِّص، تمكن البشر عبر التاريخ من فهم واقتناء الجوهر (المضمون) العقيدي للإيمان، وهو ما كانت تعنيه منذ البداية كلمة 'الوديعة'. وعلى أية حال، فإن كل هذا يحدث فقط داخل التكامل البنياني بين 'الحق' و'الإيمان' و'التقوى' في تقليد الكنيسة الحي

---

[٦١] اتي ٦: ٢٠؛ ٢تي ١: ١٢؛ ٢: ٢، ٤؛ ٤: ٣؛ تي ١: ٩، ١٣؛ ٢تس ٢: ١٥؛ ٣: ٦؛ غل ١: ٩؛ ٢: ٢، ٩؛ اكو ١١: ٢٣؛ ١٥: ٣؛ ٢كو ١١: ٣؛ رو ٦: ١٧؛ اتي ٤: ٦؛ عب ٣: ١؛ ٤: ١٤؛ ١٠: ٢٣.

بكونها جسد المسيح أو بكونها الشكل الأرضي -التاريخي لوجوده في العالم.

وإذا قمنا بمحاولة لتقدير علاقة وتأثير هذا التعليم الإنجيلي على الفكر اللاهوتي النيقاوي، فإن ذلك سوف يساعدنا على أن ندرك كيف استفادت الكنيسة الأولى منه في الفترة ما بين عصر الرسل ومجمع نيقية، وهو ما نراه منعكساً على فكر كل من ق. إيريناؤس والعلاّمة أوريجينوس.

وديعة الإيمان في فكر ق. إيريناؤس

لقد كان لدى ق. إيريناؤس إحساساً قوياً بوجود 'حق الإنجيل' (مجسماً) داخل الأساس الرسولي للكنيسة، كما كان لديه أيضاً إحساساً قوياً بطبيعة بناء الإيمان المُسلَّم مرة للقديسين والمنقول بواسطة التقليد الرسولي. وقد فهم تعبير "وديعة الإيمان" فهماً عميقاً، فلم يكن يعتبرها مجرد مجموعة مقولات عقائدية، بل الحق الإنجيلي الموضوعي (المُعاش) الذي يعيد للكنيسة شبابها باستمرار - من خلال قوة الروح القدس - وهكذا تتجدد روابطها بالمصدر الخلاّق لكيانها. كما أن وديعة الإيمان تُشكِّل أيضاً حياة الكنيسة المتواصلة ورسالتها لتكون وفقاً لصورة المسيح ابن الله المتجسد وطبقاً لنموذج 'الحق' الإلهي المجسد فيه.[٦٢] ولذلك فكنيسة يسوع المسيح استلمت إيمان 'واحد وثابت على الدوام'، لأنه مؤسس

[62] Irenaeus, *Adv. haer.* (edit. By Harvey, 1897), 3. *praef.*, 1-5, vol. 2, pp. 22ff; 3.38.1, pp. 131f; 4.40.2, p. 236. for this and what follows see, T.F. Torrance, 'The Deposit of Faith', *Scottish Journal of Theology*, 1983, vol. 36.1, pp. 1-28.

على حقيقة المسيح غير المتغيرة، وعلى إعلان الله فيه الذي أُعطي مرة واحدة وللكل.[٦٣]

إننا لا نستطيع على الإطلاق أن ندرك الله أو نصفه، لأن عظمته الفائقة وجلاله السامي يفوقان ـ بما لا يُقاس ـ قدرة البشر على معرفته ووصفه كما هو في طبيعته الذاتية. غير أن الله ـ بغير انتهاك لسر جوهره الذاتي ـ قد اختار أن يجعل نفسه معروفاً لنا، وذلك من خلال حركة حب وتنازل فائق اقترب بها إلينا من خلال ظهوره في الجسد في المسيح يسوع، وهكذا جعل نفسه في نطاق المعرفة البشرية.[٦٤] وبهذا المعنى فإن يسوع المسيح يُمثِّل الطريق الموصل بين الله والإنسان، بين غير المرئي والمرئي، بين غير المُدرَك والمُدرَك، بين غير المحدود والمحدود. إذن ففي يسوع المسيح ومن خلال الاتحاد و'الشركة' معه في الحب، فإننا نستطيع أن نعرف الله بطريقة راسخة ومؤكدة، لأن هذه المعرفة تكون مثبتة ومستقرة في حقيقة الله الأزلي.[٦٥]

ولم يكن هذا الأمر ممكناً بدون الدور الذي يقوم به روح الله، حيث في الرب يسوع المسيح ومن خلاله، 'عوَّد' الله روحه القدوس أن يسكن في الطبيعة البشرية، وفي نفس الوقت هيأ الطبيعة البشرية لقبول الروح القدس، ومن خلال عطية الروح القدس

[63] Irenaeus, *Adv. haer.*, 1.3, vol. 1, p.94; 3.1-4, vol. 2, pp. 1ff; 3.11.1, p.47; 3.12.9, p.62; 4.4ff, pp. 234ff; 5.20, pp. 377ff.

[64] Irenaeus, *Adv. haer.*, 2.15.4, vol. 1, pp. 282f; 2.39.1f, pp. 345f; 2.40-43, pp. 349-358; 3.38.1f, vol. 2, pp. 131f; 4.22.2, p. 178; 4.34.4, pp. 215-219.

[65] Irenaeus, *Adv. haer.*, 3.11f, vol. 2, pp. 43f; 3.17.6, p. 87f; 4.6, p.153; 4.11.1-5, pp. 158-162; 4.34.1, 4-6, pp. 212, 215f; 4.6.1, p. 291; 5.*praef.*, 1-2, pp. 313ff; 5.27.2, pp. 398f.

نستطيع أن نشارك في علاقة المعرفة المتبادلة بين الآب والابن وبالتالي نشارك في معرفة الله وفقاً لما هو في ذاته.[٦٦]

وفي الشركة مع الله بالمسيح في الروح القدس، كما فهمها ق. إيريناؤس ـ والتي صارت بالمصالحة وشفاء بشريتنا بواسطة اتحاده بجسدنا ـ تأخذ الكنيسة بالضرورة دوراً هاماً في تحقيقها، لأن الكنيسة هي التي ائتمنها الله على وديعة الإيمان، وقد أعطى روحه القدوس للكنيسة، وفي الكنيسة منحنا الله خدمة الإنجيل وجميع الوسائط الأخرى التي يعمل الروح من خلالها. ولذلك استطاع ق. إيريناؤس أن يقول "حيثما توجد الكنيسة فهناك يوجد روح الله، وحيثما يوجد روح الله فهناك توجد الكنيسة وتوجد كل نعمة: لأن الروح هو الحق".[٦٧] وبينما أشار ق. إيريناؤس إلى الكنيسة على أنها مكان المعرفة الراسخة 'للحق'، إلاّ أنه كان يؤكد على أن إعلان الله عن ذاته بواسطة المسيح وفي الروح القدس هو المصدر الحقيقي لمعرفتنا 'للحق'.[٦٨] وجاء تأكيده القاطع هذا واضحاً، عندما ـ وبالإشارة إلى كلمة القديس بولس عن الكنيسة بكونها "عمود الحق وقاعدته"[٦٩] ـ تكلّم بقصد عن "الإنجيل وروح الحياة" على أنه "عمود الكنيسة وقاعدتها":

(στύλος δέ καὶ στήριγμα έκκλησίας, τὸ ευαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς).[٧٠]

---

66 Irenaeus, *Adv. haer.*, 2.3.7, 1-4, vol. 1, pp. 342-344; 3.6.2, vol. 2, pp. 22f; 3.18.1, p. 92; 3.19.6, pp. 100f; 3.21.2, p. 107; 4.11.1-5, pp. 158-162; 4.34.5, 7, pp. 210, 218f.

67 Irenaeus, *Adv. haer.*, 3.38, vol. 2, p. 132.

68 Irenaeus, *Adv. haer.*, 3.38.1-2, vol. 2, pp. 131f; 4.53.1f, pp. 261ff; 5.20.1, pp. 378ff.

٦٩ اتي ٣:١٥.

70 Irenaeus, *Adv. haer.*, 3.11.11, vol. 2, p. 47.

ومن ناحية أخرى، كان إيريناؤس يعتقد أنه فقط في إطار الإيمان الذي استؤمنت عليه الكنيسة والمتضمَّن في التقليد الرسولي، يمكن 'للكلمة' الخاصة بالإعلان الإلهي في الكتب المقدسة، أن تُفسَّر بأمانة بدون انحراف أو تجاوزات متجاسرة أو عديمة التقوى، وحينئذٍ يمكن للمسيح ذاته - الكنز المخفي في هذه الكتب - أن يُعرف معرفة حقيقية.[٧١]

إن معرفة 'الحق' الإلهي أو 'الحق' الإنجيلي بالنسبة للقديس إيريناؤس لا تُعطى بشكل مجرد أو بشكل منفصل، ولكن تُعطى بشكل واقعي ملموس في داخل الكنيسة، حيث أن هذا 'الحق' يجب أن يُفهم داخل إطار الإيمان المُسلَّم للكنيسة من خلال تعليم الرسل، وبالتالي يجب أن يُفهم فقط في الوحدة والعلاقة غير المنفصلة مع الإيمان والعبادة وحياة التقوى لكل من هم متحدين (متضمَّنين) في المسيح كأعضاء في جسده. وقد اعتبر ق. إيريناؤس 'الحق' المعلن في الكتب المقدسة على أنه تركيب عضوي أسماه "جسم الحق"، والذي تتمايز في داخله حقائق ومعتقدات متنوعة (كأعضاء هذا الجسم)، ولكنها تكوِّن 'كلٌ متماسكٌ' (أي وحدة كاملة متماسكة) ولا يمكن لإحدى هذه الحقائق والمعتقدات أن تنفصل عن هذا الكل، بالضبط كما أنه لا يمكن لأطراف الجسد الحي أن تنفصل عن الجسد دون أن تسبب تدمير وتمزيق لوحدة هذا الجسد.[٧٢] وبالرغم من ذلك فان المهمة الأساسية التي كلَّف ق.

---

[71] Irenaeus, *Adv. haer.*, 1. *praef.*, vol. 1, pp. 1ff; 1.15, p. 67; 1.1.19-4.1, pp. 80-97; 2.7-9, pp. 271-274; 2.40-43, pp. 349-358; 3.1-5, vol. 2, pp.1-20; 3.38, pp. 131-3; 4.40-42.1, pp. 234-238; 4.53-54, pp. 261-264; 5. *praef.*, pp. 313f; 5.20.1f, pp. 377ff.

[72] Irenaeus, *Adv. haer.*, 1.1.15, vol. 1, pp. 66f; 1.18, pp. 80ff; 2.40-45, pp. 347-358.

إيريناؤس نفسه بها، كانت إظهار وكشف النظام المتضمَّن في داخل 'وديعة الإيمان' وتوضيح الترتيب الداخلي لـ "جسم الحق والتوافق المتناغم بين أعضائه"، وذلك بما يتفق مع 'قانون الحق' المسلَّم بالتقليد في المعمودية[٧٣]، ليكون كل هذا مرشداً في تفسير الكتب المقدسة. ومن ثم يكون إيريناؤس قد قدَّم عرضاً واضحاً للكرازة الرسولية (*kerygma*) في مواجهة انحراف وضلال الهراطقة.[٧٤]*

وفي هذا الصدد، كان عمل ق. إيريناؤس يعكس بوضوح نشاط الكنيسة العام في القرنين الثاني والثالث في محاولتها لتوضيح المضمون العقيدي للإيمان في ضوء نظامها الخاص القائم على أسس موضوعية، حيث إنه في سياق هذه المحاولة ظهرت صيَّغ محددة للإيمان وهي التي أخذت - في وضعها النهائي - شكل قوانين الإيمان الأولى.[٧٥] ومن الطريقة التي تناول بها ق. إيريناؤس نفسه هذه الصيغ القانونية الأولية للإيمان، يتضح أنها لم تكن افتراضات عقائدية مرتبطة معاً من خلال نظام 'منطقي استنتاجي' للتفكير، بل كانت تأكيدات إيمانية منظومة معاً بصورة فائقة لذاتها، بفضل أساسها المشترك في وديعة الإيمان الرسولي، وبالأحرى بفضل إعلان الله عن ذاته في يسوع المسيح، 'الحق' الإلهي الواحد المتجسد والذي تنبع منه كل الحقائق الإنجيلية. وبالتالي فإن هذه الصيغ القانونية للإيمان لم يكن الحق الذي فيها نابع منها، بل من ذلك 'الحق' الأعلى الذي تشير هي إليه والذي فيه أيضاً تنحصر. وبينما تحدث ق. إيريناؤس

---

[73] Irenaeus, *Adv. haer.*, 1.1.14, vol. 1, p. 67; cf. 1.1.20, pp. 87ff; 1.3, pp. 93f; and Tertullian, *De virg. vel.*, 1.

[74] Irenaeus, *Adv. haer.*, 1.19f, vol. 1, pp. 80-90; 2.37-43, pp. 342-358; 3.12.11, vol. 2, p. 65; 3.38, pp. 131f; *Dem.*, 1-6.

* كان للهراطقة منهج مخالف لهذا المنهج في تفسير الكتاب المقدس.

[75] Irenaeus, *Adv. haer.*, 1.2, vol. 1, pp. 90f; 3.1f, 4, vol. 2, pp. 2ff, 25ff; 4.1, pp. 146ff; 4.53. 1, pp. 261f; 5.20.1, pp. 377f; *Dem.*, 6.

عن تلك الصيغ (القانونية) على أنها مرتبطة بـ "قانون الحق"، إلاّ أنه أوضح أن قانون الحق الفعلي أو المركز الذي يمكن الرجوع إليه هو 'الحق' ذاته.[76] وكانت هذه التأكيدات (الصيغ) الإيمانية يُنظر إليها، على أنها تملك قوة ضابطة في ذاتها بقدر صحة انتمائها لذلك 'الحق' وبقدر خضوعها لسلطانه الأسمى، إذ أن كل معرفتنا عن الله (*theology*) هي فقط "معرفة جزئية" لأن هناك الكثير الذي يخص الله لابد أن ندعه له بخشوع بل إنه يعتبر من عدم التقوى مجرد التفكير في اقتحامه.[77] وتكمن أهمية هذه الصيغ ليس في 'نوع الكلمات الصحيحة' المستخدمة فيها، بل في إسهامها في إخضاع ذهن الكنيسة لما يستوجبه الحق الإلهي، وفي إرشادها للكنيسة في رسالتها لحماية "الإيمان الرسولي والإنجيلي"، والدفاع عن هذا الإيمان الذي ائتُمنت عليه، لتسلّمه للآخرين وفقاً "لسر التقوى".

معرفة الحق والتقوى في فكر أوريجينوس

هذا العرض لما أسهم به ق. إيريناؤس، في كشف البعد اللاهوتي لـ 'اعتراف الإيمان' الخاص بالكنيسة، يحتاج إلى تكملته بعرض آخر لبعضٍ من مساهمة أوريجينوس الواسعة النطاق في الفهم اللاهوتي والكتابي، والذي كان له أثره البالغ على الكنيسة وحتى مجمع نيقية.

لقد كان أوريجينوس عالماً فذا ودارساً إنجيلياً لا يُضاهى في الكنيسة الأولى، ولكنه كان لاهوتياً صاحب فكر مُفرط في

[76] Irenaeus, *Adv. haer.*, 2.41, p. 349.
وهذه النقطة ذاتها كان ق. كليمندس الإسكندري قد طرحها عندما تكلم عن "النفاذ إلى الحق عن طريق أخذ قانون الحق من داخل الحق ذاته" – *Strom*, 7.16.

[77] Irenaeus, *Adv. haer.*, 2.15.3f, vol. 1, pp. 282f; 2.41ff, pp. 349-358.

التأمل - رغم إخلاصه - ويشعر بضرورة نقل فكره إلى ما هو أبعد من المضمون الحرفي للأقوال الإنجيلية، أي إلى الحقائق الإلهية التي تدل عليها هذه الأقوال. ورغم أنه كان يشارك ق. إيريناؤس الرأي بأن المرجع الذي يمكن الاستناد إليه في معرفتنا لله هو في النهاية 'الحق' ذاته - كما هو معلن في يسوع المسيح، وليس في أية صيغ بشرية لمعرفتنا نحن 'للحق'[78] - إلاّ أنه وبخلاف ق. إيريناؤس عمل من خلال إطار ثنائي للفكر، وهو الفصل الأفلاطوني بين عالم الحسيّات (الأشياء المحسوسة) (αισθητὸς κόσμος) وعالم المدرَكات (الأشياء التي تُدرك بالعقل) (νοητὸς κόσμος)[79]، وكان لهذا المنهج الثنائي في التفكير، تداعيات بعيدة المدى لدى أوريجينوس إلى درجة قوله بأن: "الأشياء الغير مرئية والغير مادية في السماء هي حقيقية، أما الأشياء المرئية والمادية على الأرض فهي نسخ من تلك الأشياء الحقيقية وليست هي حقيقية بذاتها"[80]. وقد أثرت وجهة النظر هذه بشدة في فهمه للكتب المقدسة، فرأى أنها وسائط وفرتها العناية الإلهية داخل عالم الحسيّات، والتي بواسطتها يُهيئ 'اللوغوس' الإلهي اتصاله بالضعف البشرى ويغلف أسرار الإعلان الإلهي في صورة أشكال وأرقام يسهل فهمها، وهذا فقط حتى يمكنه - من خلالها (الكتب المقدسة) - أن يرفع العقول المؤمنة إلى مستوى أعلى حيث تستطيع فهم الحقائق الروحية أو الإلهية في العالم العقلاني (عالم الأمور الحقائق) البعيد عنهم.[81]

---

[78] Origen, *De prin.*, praef., 1.2, 6.
وكان أوريجينوس قد تكلم عن المسيح بكونه 'الحق الذاتي' أو 'الحق ذاته':
In Jn., 6.6; cf. 1.27; 2.4; and *Con. Cel.* 8.12.

[79] See especially Origen, *In Jn.* 1.25-28 with 1.8.

[80] Origen, *In Cant.* 2; *Con. Cel.*, 7.31, 376.

[81] Origen, *In Jn.* 1.7; *In Matt.*, 10.1; *In Deut.*, 1.21; *In Jer.*, 18.6; *Con. Cel.*, 4.71, etc.

ولقد اعتقد أوريجينوس أن المصطلحات البشرية الموجودة في الوحي الإلهي في الكتاب المقدس، تحكمها طبيعة (φύσει) 'الحقائق' التي تدل عليها هذه المصطلحات، وليست مجرد أنها متصلة بها فقط بصورة تقليدية (θέσει). ومن هنا فإن هذه المصطلحات ينبغي أن تُفهم من خلال القبول الإيماني لما تفرضه (καταληπτικός) تلك 'الحقائق' على عقل المفسِّر، مما يعني أنه لابد له أن ينهمك في بحث دقيق للتأكد من أن هذا القبول الإيماني (لمعاني المصطلحات) يتفق بالفعل مع الحقيقة.[٨٢] هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فقد أصَّر أوريجينوس على أن التفسير الروحي للكتب المقدسة طبقاً للطبيعة الروحية لهذه 'الحقائق'، لابد وأن يَعبر في الفكر من مستوى أدنى للمعنى 'المادي' أو الحرفي إلى مستوى أعلى للمعنى 'الروحي' أو السري حيث تشرق الحقيقة بنورها العقلاني والشاهد لذاته.[٨٣] إلاّ أن هذا (العبور) يحتاج إلى قدر كبير من التدريب الروحي للعقل علي البصيرة اللاهوتية (θεωρία) ونوع من الحس الإلهي (θεία αίσθησις) يتناسب مع معرفة الله.[٨٤]

هذا الجمع بين البحث الدقيق والتدريب الروحي كان سمة مميزة جداً لأوريجينوس، رغم علمه بالمخاطر التي ينطوي عليها هذا الاتجاه، والذي قاده للفصل بين الإنجيل "الجسدي - الحسي" وبين الإنجيل "الروحي - الفكري"، أو بين ما يُسمى بالإنجيل "الزمني" وما يُسمى بالإنجيل "الأبدي". والذي اعتقد أوريجينوس أنه يوازي الفرق

---

82 Origen, *Con. Cel.*, 1.2, 9f, 13, 24f, 42, 71; 3.23, 39, 42, 86; 4.2; 5.45; 6.27; 7.10; *De prin.*, 4.3.16.

83 Origen, *De prin.*, 1.1.1f; 1.3.3; 2.2.2; 2.4.4; 2.5.2; 2.7.2; 2.11.2ff; 3.5.1; 3.12.4; 4.2.1ff, 15. Origen sometimes distinguished between three meanings – cf. 4.2.4.

84 Origen, *Con. Cel.*, 1.48; 6.23; 7.34; *De prin.*, 1.1.9; 4.4.10; LXX Prov. 2.5.

بين مجيء المخلّص في حالة 'التواضع' عندما أخذ شكل العبد من أجلنا، وبين مجيء المسيح في المجد في المستقبل عندما ستفسح ظلال "الإنجيل الزمني" المجال للحقائق المطلقة التي "للإنجيل الأبدي".[٨٥] وينتج عن هذا، اعتبار المسيح الذي جاء في التاريخ على أنه هيئة مشروطة بفترة زمنية محددة، والذي فيها ينتقل 'الحق' الأبدي إلى المخلوقات الساقطة، ولكن بمجرد أن تتم معرفة هذا 'الحق' الأبدي، فإن ذلك الوسيط 'التاريخي' سوف يكون وجوده نسبياً.[٨٦] وكان هذا هو السبب وراء تأكيد أوريجينوس على أهمية 'التفسير المجازى' وعلى غرس 'الإحساس' الروحي نحو الله، والذي قد يساعد المؤمن على اختراق قشور وظلال الإعلان 'التاريخي - الزمني' والوصول إلى حقائق الله الأبدية 'غير المرئية' والتي يمكن فهمها فقط باسلوب بسيط ومباشر ولا يمكن التعبير عنها بكلمات بشرية.[٨٧] هذا الامتداد التأملي للعقل الروحي، إلى ما وراء مجال المعرفة - الذي يخضع لمعايير الحقيقة التي عملت بها العلوم والفلسفة اليونانية[٨٨] - كان بدون شك أمراً خطيراً، ولكن بالرغم من ذلك كان أوريجينوس منبهراً به وبالأخص لأنه ارتبط برجال الله في العهد القديم مثل ملكي صادق رائد العبادة السماوية، أو موسى الذي تكلم مع الله وجهاً لوجه، أو حين ارتبط باختبار التلاميذ على جبل التجلي أو ما كتبه القديس بولس عن اختباراته المجيدة، والتي تشير جميعها إلى نوع من الرؤية السامية لله والتي من الممكن أن تكون مفتوحة أمام "البصيرة الصوفية التي تفوق التعبير".[٨٩]

---

85 Origen, *In Jn.*, 1.8-10; 2.6; *De prin.*, 3.6.8; 4.2.6; 4.3.13.
86 Cf. Origen, *In Matt.*, 1.14. See also *In Jn.*, 10.4, 18, 22; 20.3, 10, etc.
87 Origen, *De prin.*, 4.3.15.
88 Origen, *Con. Cel.*, 1.2; 8.32.
89 Origen, *In Jn.*, 13.24; 32.25-29.

وثمة جانب آخر لاسلوب أوريجينوس ضمن لفكره اللاهوتي (θεολογεῖν) الحماية ضد التحول للفكر الأسطوري الخيالي (μυθολογεῖν) ، كما وفّر إطاراً معيارياً للإيمان والعبادة يساعد على جعل 'معرفة الله' كمركز للحياة وللتقليد الحي الذي "للكنيسة العظيمة"، وهذا (الجانب الآخر) هو الذي كان يفرض على أوريجينوس أن يعمل بالاسلوب الذي فيه يؤثر 'البحث الدقيق' و'التدريب علي التقوى' كل منهما على الآخر. وطبقاً لمفهوم 'المعرفة العلمية' (ἐπιστήμη) الذي قد ساد طويلاً في الإسكندرية، وهو أن المعرفة الصحيحة هي التي تكون وفقاً لطبيعة (κατά φύσιν) الشيء الذي تجري معرفته، فقد ركز أوريجينوس على تطوير طريقة لمعرفة الله تكون متمشية تماماً مع طبيعة الله كما قد أعلنها لنا بنفسه، أي طريقة تتسم بالتقوى؛ فقد هيأ نفسه لتنمية التقوى الشخصية بالاعتماد على نعمة المسيح وقوة روحه القدوس، حتى يستطيع أن يعوّد العقل علي التقوى التي تلائم معرفة الله. إذن فإن "**معرفة الله**" والتي في معناها الدقيق هي 'معرفة الثالوث القدوس'، و "**التقوى الإلهية**" التي تُحدد بواسطة يسوع المسيح ابن الله المتجسد، قد اعتبر أوريجينوس أن كل منهما متوقف علي الآخر، وذلك في مجال (عملية) تعميق البحث اللاهوتي.[٩٠] فكلما عُرف الله بحق وفقاً لطبيعته كلما زاد مستوى التقوى، وكلما زاد مستوى التقوى كلما زادت إمكانية معرفتنا لله بصورة تقوية تليق بطبيعة الله.[٩١] وعموماً فإن "الهدف هو أن نقترب من 'الحق' على قدر

---

[90] Cf. Origen, *In Luc.*, 14.28.
[91] Origen, *Con. Cel.*, 3.8, 34, 60, 78; 5.33; 7.40, 49; 8.13, 75.

المستطاع وأن نشكِّل إيماننا طبقاً لقاعدة التقوى".[٩٢] وهكذا صارت 'التقوى' و 'قانون الحق' متكافئين عملياً.

ولقد كان أوريجينوس يفكر ويعمل في إطار احترامه البالغ للكتب المقدسة وإخلاصه 'الكهنوتي' لكلمة الله وحق الله اللذين تنقلاهما لنا هذه الكتب[٩٣]، والتي رأى أوريجينوس أنها يجب أن تُبحث على أنها من نتاج وحي الروح القدس كما يجب أن تُفسَّر وفقاً "لسمتها الإلهية" بطريقة ورعة ووقورة إدراكاً منا أن لها من عمق المعنى ما يفوق إدراك البشر مما لا يدع مجالاً للفهم المتسرع[٩٤]. فالكتب المقدسة في صميم طبيعتها تستلزم الدراسة العميقة والتأمل والصلاة والجهد الشاق[٩٥]، وهذا هو بالضبط ما أظهره أوريجينوس نفسه في إنتاجه الضخم من التفاسير الإنجيلية، التي تشهد شهادة رائعة على معالجته للنص بضمير حي في كل تفاصيله اللغوية والنحوية الدقيقة، كما تشهد أيضا على بحثه الدؤوب لتوضيح الملابسات والخلفيات التاريخية التي قد تؤثر على المعنى، ولكنه سعى أيضاً لتوضيح مدى تأثير الإعلان الإلهي الكتابي بأكمله وكل تقليد الإيمان والفهم المسيحي في الكنيسة، مدى تأثير كل هذا على كل سفر وكل فقرة في الكتاب، وبذلك يمكن أن تُفهم الكتب المقدسة - بقدر المستطاع - خارجاً عن نفسها في ضوء القصد الإلهي التي احتوته هي وأظهرته في ترابطها وتواصلها الداخلي.[٩٦]

---

92 Origen, *De prin.*, 1.5.4

93 Origen, *In Jn.*, 1.3.

94 Origen, *De prin.*, 4.1.1f; 4.2.2.

95 Origen, *Ep. ad Greg.*, 3; *Ep. ad Afr.*, 2-5.

96 Origen, *Con. Cel.*, 7.11; *De prin.*, *praef.*; 4.2.4, 7-9; 4.3.5.

وبما أن الكتب المقدسة هي نتيجة **وحي** الروح القدس بإرادة **من** الآب **وبواسطة** يسوع المسيح*، وبما أن '**كلمة**' الله الذي يتكلم في كل الكتب المقدسة قد تجسد في شخص يسوع المسيح، لذلك فإن يسوع المسيح ذاته هو الذي يشكّل المحور الحاكم لكافة التفسيرات الصحيحة للكتاب المقدس. وقد ذهب أوريجينوس إلى القول بأن تفسير الكتاب المقدس، وحتى الأناجيل، بهذه الطريقة - أي من خلال وجود وحضور "فكر المسيح" - يعني الحفاظ على "قانون كنيسة يسوع المسيح السماوية متمشياً مع التعاقب الرسولي"[٩٧]، فيسوع المسيح هو نفسه الذي أعطى للمسيحيين تعريفاً للتقوى الحقيقية[٩٨] لأنه هو نفسه "سر التقوى العظيم الظاهر في الجسد" والذي في نفسه ومن خلال نفسه حقّق التلاقي بين تنازل الله الكريم إلينا واقترابنا نحن إلى الله، أي بين كلاً من إعلان الله عن ذاته لنا ومعرفتنا نحن لله وعبادتنا له.[٩٩] إذن ففي كل بحث عن 'الحق' ينبغي علينا أن نجاهد أكثر وأكثر لكي نحافظ بكل الطرق على موقف التقوى نحو الله ومسيحه.[١٠٠] ولكي نكون أمناء "لفكر المسيح" في كل تفسيرنا للكتب المقدسة "فإننا لابد أن نحافظ على قانون التقوى".[١٠١]

---

* حيث أن كل ما يعمله الله يكون من الآب بالابن في الروح القدس

[97] Origen, *De prin.*, 4.2.3; *cf. praef.* 1-2; *In Jer.*, 3.22-4.

[98] Origen, *Con. Cel.*, 1.27; 3.60, 81; 5.33; 7.46; 8.20; *De prin.*, 4.1.2, 5; *In Jn.*, 28. 23.

[99] Origen, *In Jn.*, 6.5f; *De prin.*, 4.1.2, 5; *Con. Cel.*, 2.4; 3. 34, 81; 5.4; 8.13, 26, 59.

[100] Origen, *De prin.*, 3.1.17.

[101] Origen, *De prin.*, 1.5.4; 2.6.2; 3.1.17, 23; 3.5.3; 4.3.14; *cf. Praef.* 2; 3.3.4; 4.2.2, 4; 4.3.15.

ومن المهم أن نلاحظ أنه بالنسبة لأوريجينوس، كانت 'التقوى' تُعرَّف وتتحدد ليس فقط على أنها 'بحسب يسوع المسيح' (κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν) بل أنها 'من خلال يسوع المسيح نفسه' (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ)، من جهة علاقته الفريدة بالآب كابن الله وأيضاً من جهة علاقته الفريدة بنا كرئيس كهنتنا الذي فيه ومن خلاله نعبد الآب.[102] وإذ هو بذبيحته يشفينا، ويطهرنا بقدرته الإلهية الذاتية، لذلك نحن نعبده كما نعبد الآب، لأنه هو والآب واحد. ولكن لأنه هو أيضاً في نفس الوقت واحد معنا كما هو واحد مع الآب، فنحن نصلي له "كوسيط لنا وكرئيس كهنة وكشفيع" طالبين منه أن يقدِّم رغباتنا وتوسلاتنا وتشفعاتنا التي نرفعها إليه إلى الآب، وهكذا فإننا نعبد الآب ونحن في اتحاد به ومن خلاله. وكابن الله المتجسد وكرئيس كهنة، فإن يسوع المسيح قد عرَّف الجنس البشري الطريقة النقية لعبادة الله ـ وهذه هي التقوى الحقيقية التي بها يثبت إيماننا وفهمنا في الله.[103]

ومما لا شك فيه أن ما كتبه أوريجينوس عن عبادة الآب التي مركزها المسيح والتي يتوسط فيها المسيح، إنما يعكس الفكر السائد للكنيسة في إيمانها القائم على التقليد الحي، وفي خدمتها لأجل خلاص الجنس البشري: حيث كان الانبهار المصحوب بالتوقير في معرفة الله، والشكر والتسبيح لأجل أعمال الله الخلاصية في تجسد يسوع المسيح وموته وقيامته، وأيضاً التقوى في القول والفعل، كل هذه مُضفَّرة معاً وملتحمة بغير انفصال في عبادة الكنيسة

---

[102] Origen, *Con. Cel.*, 3.34; 5.4; 7.46; 8.13; *De or.*, 10.2; 13.1; 15.1-4.

[103] Origen, *In Jn.*, 1.33, 35; 2.34; *Con. Cel.*, 3.34; 5.4; 7.41, 46, 49; 8.12f, 26, 75; *De prin.*, 1.3.4.

كما يتضح ذلك في ليتورجية المعمودية والافخارستيا.[١٠٤] وكان تقديس اسم الله، والتفكير فيه والتكلم عنه بصورة لائقة، وكذلك التوقير العميق لكشف الله لذاته كآب وابن وروح قدس هذه كلها كانت من العلامات الجوهرية 'للفكر المسيحي' - بل وكما اعتقد أوريجينوس - 'للفكر الكنسي'، وذلك نتيجة البصمة التي تركها الرسل عليه. لذلك فعندما شرع أوريجينوس في إعداد وطبع مؤلف عن المبادئ الأساسية للإيمان، بقصد زيادة الترتيب والتناغم في فهم العقيدة المسيحية، وضع أولاً 'خطاً محدداً وقاعدة واضحة'، وهى أن شرح الإيمان ينبغي أن يبقى داخل حدود تعليم الكنيسة المتفق عليه بالإجماع كما تسلّمته من الرسل، وذلك في ضوء العقائد التي اعتبرها الرسل ضرورية للغاية. ولكن بالنظر لاحتمال حدوث الخطأ والاختلاف في الرأي فيما بعد، شعر أوريجينوس أنه يتعين عليه المزيد من البحث في "دوافع وخلفيات الأقوال التي صدرت عن الرسل في عظاتهم عن الإيمان بالمسيح" أملاً في تأسيس القاعدة الأولية للإيمان المسيحي، ومن ثم يحدد الارتباطات المنطقية 'للحق' المعلن، وذلك لبناء جسم متماسك وثابت للعقيدة المسيحية.[١٠٥] وفي خلال مشروعه هذا والذي كان الأول من نوعه، سعى أوريجينوس لإدراك 'الحق' الإلهي بكل ما أوتى به من اخلاص، وكان يحرص خاصةً بالنسبة "للنقاط الأكثر صعوبة" على أن يسترشد في حكمه بقانون التقوى أي قاعدة البر. وكان يسمح فقط باستخدام المفاهيم اللاهوتية التي يشعر أنها تليق بالله

---

104 Origen, *Con. Cel.*, 3.60; 5.4; 7.46; 8.57; 75; *De or.*, 14-16, 20, 31; *In Jn.*, 32.24; *In Mat.*, 11.14. See also Origen's *Dialogue with Herakleides, SC*, 67, ed. By J. Scherer, 1960, pp. 62, 64.

105 Origen, *De prin., praef.*, 2, 3, 10; cf. 1.4.4; 4.4.5.

والمصاغة طبقاً لما يتطلبه ويحتِّمه كيان الله وطبيعته الفائقة الإدراك.

ونتيجة لشدة افتراضاته الفلسفية المسبقة، والتي لم يخضعها بصورة كافية للنقد - وعلي الرغم من التزامه بما أعلنه الكتاب المقدس - فإن فكر أوريجينوس التأملي تجاوز قاعدة التقوى في عدد من النقاط الحاسمة، مما أدى إلى اصطدام تعليمه مع فكر الكنيسة الجامعة. ومع ذلك فإن أوريجينوس، بجمعه بين البحث العلمي لأسس الإيمان الموضوعية والإصرار على مراعاة مبدأ التقوى (ευσέβεια / θεοσέβεια) في معرفة الثالوث القدوس، كان له تأثير بالغ على اللاهوتيين في نيقية وما بعد نيقية، حيث أصبح المبدأ الفعَّال فيما بينهم هو ما عُرف فيما بعد بقانون التقوى -قانون الإيمان (*lex orandi - lex credendi*).[١٠٦]

دور التقوى في حفظ الإيمان

وعبر تاريخ الكنيسة، قُدِّمت مراراً وتكراراً أفكار عن الله ناتجة عن تجاسر وعدم توقير، وقد رفضتها الكنيسة بصورة بديهية بسبب احترامها العميق لسر الله وجلاله، هذا الاحترام العميق الذي كان قد تأسس ونما داخل نسيج الإيمان بواسطة الصلاة والعبادة. وكان هذا هو بالضبط ما حدث بسبب الهرطقة الأريوسية في فترة حرجة من تاريخ الكنيسة، حيث شككت هذه الهرطقة في وحدانية الثالوث القدوس بإصرارها على أن الابن مخلوق، وبالتالي

[106] See Prosper of Aquitaine, *De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, 8: *legem credendi lex statuat supplicandi, MPL*, 8, 209. *Lex orandi-Lex credendi* represents a telescoped form of Prosper of Aquitaine's thought, found in the *Ineffabilis Deus* of Pius IX, and the *Munificentissimus Deus* of Pius XII, *AAS*, 1947, pp.540f.

فصله عن جوهر الآب وإدخال نوع من التضارب في الألوهية. وكان رد فعل الأساقفة بنيقية هو الفزع الشديد لتلك الإهانة التي إنما تنم عن 'عدم التقوى' و'عدم الورع' (ασέβεια) الأريوسي، وهذا قد جعلهم يقدمون ضد تلك البدعة "مجادلات تتسم بالتقوى" (απόδειζις ευσεβείας).[١٠٧]

وقد أخبر ق. أثناسيوس أساقفة مصر بأنه عندما كان يدوّن تعبيرات الأريوسيين المنحرفة والعديمة التقوى، كان يتعين عليه أن يطهر نفسه بالتفكير في عكس هذا الاتجاه تماماً، وأن يتمسك "بذهن التقوى" (τὴν τῆς ευσεβείας διάνοιαν).[١٠٨] وبالإشارة إلى حقيقة أن مجمع نيقية اضطر إلى استخدام التعبير غير الكتابي (أي الذي لم يرد في الكتاب المقدس) "هوموأووسيوس" (ομοούσιος) لشرح ما كان يعنيه الكتاب المقدس في حديثه عن المسيح (كابن) "لـ الله" أو "من الله"، أوضح ق. أثناسيوس أنه لا يهم إذا استخدم المرء أو لم يستخدم تعبيراً غير كتابي طالما أن له "ذهن تقوي" (ευσεβῆ τὴν διάνοιαν)، كما أوضح ق. أثناسيوس أيضاً حقيقة أن الآباء بنيقية كانوا بعيدين كل البعد عن التحدث عن المسيح بدون توقير، فهم تحدثوا عنه بوقار "وبذهن متسامٍ وتقوى تنم عن محبة للمسيح" (υψηλὴ διάνοια καὶ φιλόχριστος ευσέβεια).[١٠٩]

وفي فترة لاحقة، عندما تجاسر بعض رجال الكنيسة من دعاة الأريوسية على القول بأن الروح القدس مخلوق، وتجرأوا على إخضاع

---

[107] Athanasius, *De decr.*, 1-3; cf. *Ep. Enc.*, 1 (εὐσέβεια ἀπό ἀσεβείας διώκεται)

وهنا تكلم ق. أثناسيوس عن التقوى التي تُضطهد بواسطة عدم التقوى

[108] Athanasius, *Ad episc. Aeg.*, 13; cf. 4, 9, 12.

[109] Athanasius, *De syn.*, 39.

العلاقات الداخلية للثالوث القدوس - حيث "يبسط الشاروبيم أجنحتهم للتغطية" - للفحص الوقح، قدَّم ق. أثناسيوس حججاً مضادة بنفس أسلوب نيقية (الورع)، وكان يفعل هذا بروح التقوى المتمركزة حول المسيح. فالتعليم الذي سبق أن سُلِّم يجب أن يُقبَل بخبر الإيمان، ويجب أن يُشرَح "بنمط فكري يتسم بالتقوى" (εὐσέβεῖ λογισμῷ μετ' εὐλαβείας)[110] وليس بمجادلات لغوية تفتقر للوقار.

وكان ق. أثناسيوس يصرّ دائماً على أن إطاعة الإيمان تؤدى إلى اسلوب شرعي في التفكير والتحدث عن الله، وذلك بفضل الاتزان الداخلي الذي يتولد نتيجة عبادة الله. ففي كل محاولة للفهم وإعطاء تعبير عن أسرار الإيمان، يكون المطلوب هو انضباط خشوعي وترتيب للعقل وصل إلى حالة الانسجام "بواسطة صلاة دائمة لله، ومعرفة تتسم بالتقوى، وتضرعات مقدمة ليس بشكل عرضي ولكن بتسليم كامل للقلب". هكذا يمكن أن يكون الدخول إلى الله، والذي فيه الإيمان والتقوى كل منهما يحكم الآخر في معرفتنا لله "لأن (كلمتيّ) الإيمان والتقوى مرتبطتان، وهما أختان: فمن يؤمن بالله لا ينفصل عن التقوى، ومَن يملك التقوى فهو حقاً يؤمن".[111]

وقد لعب نفس مبدأ (*lex orandi – lex credendi*) أي 'قانون التقوى - قانون الإيمان' دوراً هاماً في فكر ق. هيلاري، وكما قد رأينا فإن ق. هيلاري كانت تزعجه بالأكثر الطريقة التي استغل بها الهراطقة 'المجال المفتوح' للإيمان لإقحام أفكارهم

[110] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.17, 20; 4.4.

[111] Athanasius, *Ep.*, 11.9-11.

الخاصة الوقحة في معرفة الله، كما أقلقه أيضاً - في الرد على الهراطقة - الحاجة إلى فكر لاهوتي مستقيم (أرثوذكسي)، لصياغة اعترافات محددة - أبعد من تصريحات الكتاب المقدس - عن أمور هي في الأساس تفوق الوصف.

واعتقد ق. هيلاري أنه في هذه الظروف، ينبغي علينا أن نعتمد على ذلك النوع من الإدراك والفهم لله، المتضمَّن في الإيمان الذي يزداد بالعبادة، كما نعتمد على تلك العبادة التي يدخلنا فيها الله بنفسه، إذ أننا قد أُعطينا قدوماً إلى الآب من خلال الابن."[112] فإننا مهما حاولنا تطويع لغتنا لتعرب عن عظمة الله، فهي تبقى قاصرة بصورة لا حد لها في التعبير عن 'ماهية الله' في كيانه وطبيعته السرمدية. ولكن رغم هذا فان لغتنا يمكن توجيهها والتحكم فيها من جانبنا بواسطة أعمال العبادة الرئيسية التي يطلبها الله منا، من خلال إعلانه عن ذاته في الإنجيل.

وهكذا فإن ق. هيلاري عمل بمفهوم للإيمان مؤسس على التقوى الإنجيلية، وبمفهوم للتقوى التي تتسع بالإيمان بحقيقة الله التي لا تستنفذ. وفي هذا يقول ق. هيلاري: "ينبغي علينا أن نصدِّقه وندركه ونعبده وأن نسمح لأعمال العبادة هذه أن تكون الطرق الأساسية التي نتحدث بها عن الله."[113] وبهذا الاسلوب لم يكن ق. هيلاري يعني أن نرتد في ذعر أمام جلال الله الفائق الإدراك، ونتراجع تماماً إلي التوقير القلبي الصامت (فقط)، ولكن بالأحرى كان يعني أننا يجب أن نفكر في الله، فقط بالطريقة التي بها ندرك أنه يفوق بصورة لا نهائية إمكانيات الفكر والكلام البشري، إذ يجب أن

[112] Hilary, *De Trin.*, 5.18, 20.

[113] Hilary, *De Trin.*, 2.6f, 11.

نجعل عبادتنا لله من خلال الابن - والذي فيه ينكشف سر الآب غير المدرك - هي التي تحكم كل ما نعترف به في الإيمان أو ما نعبِّر عنه في صياغات لاهوتية.[114] لأن الفكر اللاهوتي، كما سعى فيه ق. هيلاري نفسه، لابد أن يمتزج ويتشابك مع الصلاة بصفة دائمة، حتى أنه في كل محاولاتنا للتعبير عن إيماننا واعترافنا بإله واحد الآب، ورب واحد يسوع المسيح - حسب ما قد تعلمناه بالأنبياء والرسل - فإن الله سوف يهبنا ما نريده من معنى في اللغة، ونوراً في الفهم، ووقاراً في التعبير والعرض، وإخلاصاً وأمانة للحق.[115]

كيف تشكَّلت البصيرة اللاهوتية في الكنيسة في القرن الرابع؟

في كل ما سبق، كنا نفحص بعمق في الطريقة التي يجب بها البحث في جذور قانون الإيمان النيقاوي، في محاولة للعودة إلى ما كانت عليه الأمور عند التأسيس الرسولي للكنيسة، حين صار الإيمان الخلاصي بالله الآب والابن والروح القدس مصاغاً (مجسماً) فيها مرة وإلى الأبد. وأيضاً كنا نبحث في الطريقة التي بدأ فيها هذا الإيمان يكشف عن محتواه اللاهوتي وهو في طريقه للوصول إلى قانون نيقية، مسترشداً بالأساس الإنجيلي للتقليد الرسولي العامل في حياة الكنيسة الجامعة في القرون الأولى - وفي رسالتها وعبادتها - حيث اتضح هذا الأساس في طريقة تفسير الكنيسة للكتب المقدسة وفي طريقة تعبيرها عن التعليم المسيحي.

ولقد وجدنا في هذه القرون تقليداً متواصلاً يتميز بكون الإيمان والتقوى والفهم والعبادة مضفَّرة معاً بعمق، تحت التأثير الخلَّاق للقناعات الإنجيلية التي انطبعت في ذهن الكنيسة، في التزامها

---

114 Hilary, *De Trin.*, 2.2, 5-8, 10-11.

115 Hilary, *De Trin.*, 1.38.

بإعلان الله عن ذاته بواسطة الابن المتجسد وفي الروح القدس. وهذه القناعات المصحوبة بتنسيق وترتيب للعقل مركزه المسيح، ظلت تتولد وتُغذّى معاً داخل الحياة والشركة المتنامية للكنيسة من خلال التأمل المنتظم في الكتب المقدسة والمشاركة في العبادة الليتورجية. وهذا هو الذي كوَّن القالب الذي تشكَّلت داخله البصيرة اللاهوتية والرأي الذي يتصف بالتقوى، اللذان ساهما في تحديد صياغة أكثر رسمية للمعتقدات في داخل حدود ما طالب به المسيح الكنيسة من طاعة وخدمة.

ومن هنا برز إطار فهم عام للحياة والتقوى، وإطار خاص تحددت فيه المعتقدات التي نشأت من المعمودية المقدسة ومن خلالها، و"المتضمَّن فيها كل جوهر الإيمان بالثالوث" على حد تعبير ق. أثناسيوس.[116] وفي إطار هذا الفهم وعمله المعياري، ومع الرجوع المستمر للإعلان الإلهي في الكتب المقدسة، فإن فهم الكنيسة وصياغتها 'للحق' الإنجيلي أخذ يتسع ويتعمق. ولذلك حدث في الكنيسة الجامعة في فترة ما قبل نيقية، تعمق متزايد داخل بناء مفاهيم الإيمان المسيحي، والذي بالرغم من أنه أخذ يتزايد في الفهم والدقة إلاّ أنه كان لا يزال في نطاق 'المقدمات' لمعتقدات الكنيسة النهائية المتضمنة في وديعة الإيمان الرسولى.

تطابق 'العقيدة الداخلية' و'العقيدة المعلَّنة' في مجمع نيقية

ومن الجدير بالذكر أنه عندما بدأت تظهر صياغات صريحة للعقيدة نابعة من 'كيان متكامل' للإيمان الرسولى، فإنها عادة ما كانت تحتوى على 'عبارات عن "الكنيسة"'، وهوما نجده قد ترّسخ

---

116 Athanasius, *Con. Ar.*, 4.21.

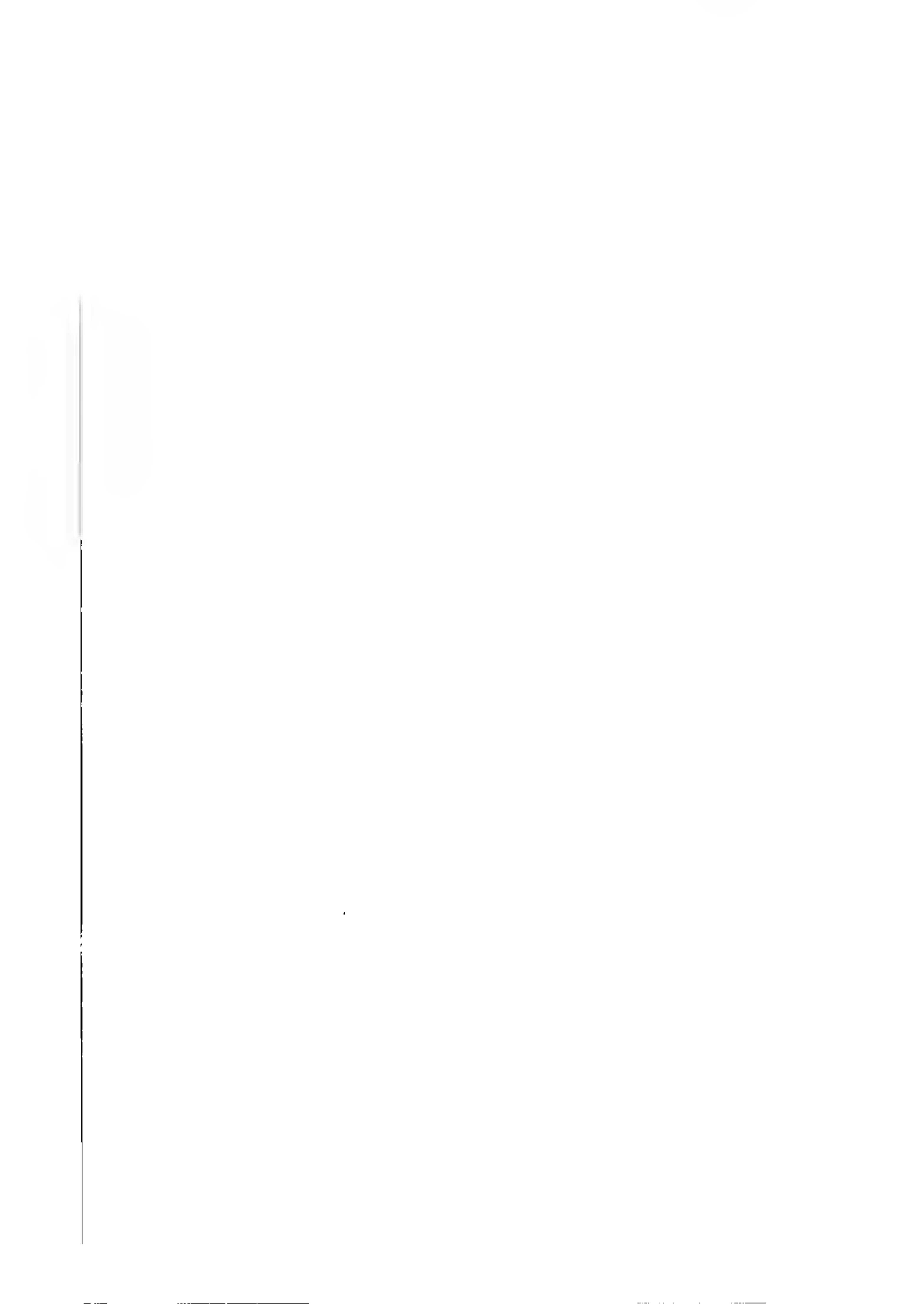
نهائياً في الصورة الناضجة لـ "قانون الرسل" و"قانون نيقية"[١١٧]، وهذا يعبِّر عن حقيقة أنه عندما تبلوَّرت القوانين الرسمية، فإنها ظلت مرتبطة بالتركيب الضمني الداخلي للإيمان و'المجسم' في الأساس الرسولي للكنيسة، وبالتالي كانت هذه القوانين ستصبح معيبة للغاية لو أنها جُردت من هذا الارتباط. وهكذا فإن التكامل العميق بين العقيدة الداخلية (الحياة التقوية الداخلية التي بحسب جوهر الإيمان) والعقيدة الصريحة المعلنة (الصياغة المحددة للإيمان) لم يكن منسياً أبداً، بل أن هذا التكامل قد تم تحويله إلى اعتراف كامل للإيمان الجامع. ورغم أنه في مجمع نيقية نفسه لم تُدرج عبارة صريحة عن الكنيسة في قانون الإيمان، إلاّ أن إعطاء الشكل القانوني الواضح والمحدد للإيمان، كان معروفاً أنه اعتمد على ما كانت تؤمن به الكنيسة الجامعة على الدوام، وما عرفته بالبديهة أنه "حق".[١١٨] ومن خلال هذا النوع من الصياغة الرسمية، فإن كل جسم 'الإيمان الداخلي' المضمر في التقليد الرسولي للكنيسة قد تم تدعيمه وإمداده بالشكل 'النظامي' الذي وسّع في قوته الضابطة داخل حياة الكنيسة ورسالتها. وكان هذا كله يعتمد على مبدأ "معرفة الحق بحسب التقوى"[١١٩] الذي تضمَّنه ميراث الكنيسة، والإحساس الفطري بالله الذي انطبع في ذهن الكنيسة بواسطة الإعلان الإلهي؛ كما اعتمد أيضاً على بصيرة معطاة - كعطية إلهية - لإدراك العلاقات الفائقة في الله بكونه آب وابن وروح قدس، وهو الذي ينبغي له السجود والتعبد أكثر مما ينبغي التعبير عنه.

---

[117] See the *Der Balyzeh* papyrus, cited by J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, p.89; or *Epistola Apostolorum*, ibid., p.82.

[١١٨] ارجع إلى الحروم التي ألحقت بقانون نيقية و التي ذُكرت باسم "الكنيسة الجامعة".

[١١٩] اتي ٦:٣؛ ٢تي ١:١٣؛ ٤:٣؛ تي ١:٩، ١٣؛ ٢:١ وما بعدها.



الفصل الثاني

السبيل إلى الآب



"نؤمن بإله واحد، آب ضابط الكل، خالق السموات والأرض، ما يُرى وما لا يُرى"

النظرة 'الثنائية' السائدة وقت ظهور المسيحية

عندما امتدت الكنيسة المسيحية من مركزها في اليهودية (بفلسطين) إلى عالم البحر الأبيض المتوسط، واجهت كرازتها وتعليمها بالإنجيل معارضة شديدة من المذهب المتطرف الخاص 'بالثنائية' بين الجسد والعقل، والذي كان سائداً ومنتشراً في كل جانب من جوانب الحضارة اليونانية ـ الرومانية. وقد أدى هذا المذهب إلى تقسيم الاختبار الإنساني إلى قسمين مما أثر على أنماط الفكر الأساسية في كل من الدين والفلسفة والعلوم على حد سواء. وقد كان الفصل (χωρισμός) الذي نادى به أفلاطون بين عالم الحسيّات (الأشياء المحسوسة) (κόσμος αἰσθητός) وعالم المدرَكات العقلية (الأشياء التي تُدرك بالعقل) (κόσμος νοητός) ـ والذي شدَّد عليه أرسطو أيضاً ـ هو الذي تحكم في عملية الانفصال بين كل من: العمل والتفكير، الحدث الواقع والفكرة، ما يمكن أن يحدث وما هو موجود فعلاً، المادي والروحي، المنظور وغير المنظور، الزمني والأبدي. وكان هذا هو الأساس الذي بنى عليه بطليموس ـ بطريقة علمية ـ العلم الخاص بالكونيات (الذي يبحث في الكون)، والذي ساد على الفكر الأوروبي لأكثر من ألف عام. وقد نتج عن مذهب 'الثنائية' هذا ـ والذي سيطر على كل شيء ـ استبعاد الله من عالم الواقع الحاصل في الزمان والمكان.

وعندما نُوديّ بالبشارة المسيحية في هذا المناخ، سرعان ما نشأ نزاع حاد بين أنماط الفكر الهلّيني والفكر العبري، وأيضاً بين أسلوب التفكير الأسطوري (μυθολογεῖν) الذي يرتكز على عقل الإنسان، وأسلوب التفكير اللاهوتي (θεολογεῖν) الذي مركزه الله نفسه. وقد تعيَّن بصفة خاصة، على التعليم الكتابي عن عناية الله وعمله الخلاصي في التاريخ، والتعليم المسيحي عن التجسد والفداء - حتى يمكن لهذا التعليم أن يجد من يستمع إليه وحتى يمكن أن يتأصل بشكل صحيح تماماً - أن يدخل في صراع مع الافتراضات التي ترتكز عليها النظرة 'الثنائية' تجاه الله والعالم. و ازدادت صعوبة هذه المشكلة بسبب الترابط غير العادي بين مفاهيم التعالي والسمو الخاصة بالله في اليهودية والهلّينية. فقد آمن كل المسيحيين مع اليهود بالله الواحد خالق السموات والأرض، ولكن الفارق الهائل بين الخالق والمخلوق (الذي يظهر في اليهودية) كان يميل، في بعض النواحي، إلى تأكيد التركيبة 'الثنائية' التي اتسم بها الفكر اليوناني، سواء الأفلاطوني أو الأرسطوطالي أو الرواقي. وبدا هذا واضحاً في تعاليم فيلو الفيلسوف الإسكندري، الذي علَّم بأن الله والعالم بعيدان كل البعد أحدهما عن الآخر إلى درجة أنه سعى لإيجاد علاقة بينهما من خلال عالم متوسط من الأفكار المبهمة. واتضح هذا الأمر بدرجة كبيرة في الأنظمة الأسطورية الخاصة بالغنوسيين، والتي فيها اتسعت 'الثنائية' بين الله والعالم لتصبح هوة ضخمة. كما اتضح أيضاً وبنفس المقدار في 'الثنائية' الماكرة للأريوسيين الذين أنكروا ألوهية يسوع المسيح الحقيقية، واعتقدوا أن ابن الله ليس 'أزلياً' بالطبيعة وأنه ينتمي إلى

المخلوقات، التي تقع في الجانب الآخر من الخط الفاصل بين الله وبين العالم المخلوق.[1]

الدور الذي اضطلعت به الكنيسة في مواجهة النظرة 'الثنائية'

وفي صراع الكنيسة مع الإفتراضات السائدة 'للثنائية'، والتي كان من الممكن أن تعوق فهم رسالتها، وجدت الكنيسة أنه يتعيّن عليها تغيير أسس الفكر اليوناني - الروماني ذاتها. وبعملها هذا، وضعت الكنيسة الأساس لمدخل مختلف تماماً عن الكون المخلوق، من أجل الوصول في النهاية إلى تفسير علمي - مقبول عقلياً - للنظام الأساسي لهذا العالم.

وقد اقتضى عمل خطير من هذا النوع - لتغيير وإعادة بناء المفاهيم - قيام الكنيسة بنشاط ذهني دؤوب وشاق، على مدى القرون الستة الأولى، مما ترك بصمته الدائمة على الحضارة الغربية، وكان هذا العمل لحساب مهمة الكنيسة التبشيرية الأساسية في الكرازة بالإنجيل للعالم، ونشر معرفة الله الخلاصية بابنه يسوع المسيح بين الأمم، وإعطاء شعب الله عبر التاريخ فهماً واضحاً لجوهر الإيمان. ووفقاً للتقليد الرسولي، ركّزت الكنيسة على أولية ومركزية 'العلاقة بين الآب والابن' التي عرفتها في الإنجيل والتي أبرزتها في قانون الإيمان، لأنه على أساس هذه العلاقة بالتحديد بُني كل شيء آخر في الإنجيل.

ولذلك عندما بدأت تشتد طرق التفكير 'الثنائية' بين أنصار الهرطقة الأريوسية، وهدّدت بتقويض الإيمان بألوهية المسيح - وذلك بقطع العلاقة الجوهرية بينه وبين الله الآب - اهتمت الكنيسة في

[1] See Athanasius, *De syn.*, 46; *Ad episc. Aeg.*, 4ff.

مجمع نيقية بوضع بيان دقيق ومحدد عن الوحدانية في ذات الجوهر بين الابن المتجسد والآب، لأن هذا الأمر كان هو المحور الرئيس الذي اعتمد عليه في النهاية اعتراف الإيمان بأكمله، بنفس الدرجة التي اعتمد بها على الإيمان بالله الآب ضابط الكل.[٢] وسوف نولي اهتماماً كاملاً بهذا الموضوع في حينه، ولكننا إذ ننتقل إلى موضوع هذا الفصل وهو "السبيل إلى الآب" علينا أن نفترض مسبقاً صلة هذا الموضوع بالعلاقة الداخلية بين الابن والآب.

المدخل إلى الله الآب

لنبدأ حديثنا بما قاله ق. أثناسيوس: "إنه يكون أكثر تقوى وحق أن نتعرف على الله من خلال الابن وندعوه 'الآب' عن أن نسميه من خلال أعماله فقط وندعوه 'غير المخلوق'".[٣] ويكشف ق. أثناسيوس في هذه العبارة تأكيد مجمع نيقية على مركزية 'علاقة الآب بالابن' في الإيمان كله، وأسبقيتها على 'علاقة الخالق بالمخلوق' والتي يجب أن تُفهم في ضوء 'علاقة الآب بالابن' وليس العكس. كما أوضح ق. أثناسيوس أن المدخل إلى الله بكونه آب* من خلال الابن، هو سبيل أكثر ورعاً ودقة، من المدخل إليه من خلال أعماله بتتبعها وإرجاعها إليه باعتباره مصدرها غير المخلوق. لذلك فإن الورع

---

[2] Athanasius, *Ad Afr.*, 4-11; *Ad Jov.*, 1 etc.

[3] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.34: (Οὐκοῦν εὐσεβέστερον καί ἀληθές ἄν εἴη μᾶλλον τόν Θεόν ἐκ τοῦ Υἱοῦ σημαίνειν καί Πατέρα λέγειν ἤ ἐκ μόνων τῶν ἔργων ὀνομάζειν καί λέγειν αὐτόν ἀγένητον). Cf. 1.16, 33; *De decr.*, 31; Hilary, *De Trin.*, 1.17; 3.22; cf. 2.6-8.

* إن معرفتنا لله بكونه 'آب' إنما تعني ضمنياً: أنه آب مولود منه الابن ومنبثق منه الروح القدس، لأنه الله في جوهره ثالوثي ومعرفتنا له تعني معرفتنا له بكونه ثالوث (كما سيأتي ذكره في الفصل الأخير). وهذا هو المنهج الذي نراه في قانون الإيمان، إذ يبدأ بالاعتراف بالله بكونه آب ثم بعد ذلك يعلن الإيمان بالابن المولود من هذا الآب والروح القدس المنبثق من هذا الآب أيضاً.

والحق (εὐσέβεια καὶ ἀλήθεια)، أي التقوى والدقة (θεοσέβεια καὶ ἀκρίβεια) يتلازمان معاً في المعرفة الأصيلة لله من خلال يسوع المسيح ابنه (المتجسد).[4] لذا ينبغي أن نتنبه ونذكر باستمرار أن الجمع بين 'الدقة' اللاهوتية واعتبار المسيح 'مركزاً' للإيمان كان هو السمة المميزة جداً للفكر اللاهوتي النيقاوي.

الفرق بين المدخل إلى معرفة الله من 'خلال ابنه' والمدخل إلى معرفته 'من خلال أعماله'

وقد أبرز اللاهوتيون بنيقية أن الفرق بين هذين المدخلين إلى معرفة الله، أي من خلال ابنه ومن خلال أعماله، هو الفرق بين من 'وَلَده' الله من طبيعته الذاتية وما قد 'صنعه' من العدم ويختلف اختلافاً كاملاً عن طبيعته. فنحن عندما نفكر ونتحدث عن الله من منظور 'علاقة الخالق بالمخلوق' أو علاقة غير المبتدئ بالمبتدئ'، فإننا نستطيع فقط أن نفكر ونتحدث عن الله بعبارات نفي عامة وغامضة، لأنه بسبب المسافة غير المحدودة التي بين المخلوق والخالق، فإننا لا نستطيع أن نعرف الله وفقاً لما هو في ذاته* أو حسب طبيعته الإلهية، بل نعرفه فقط في انفصاله التام عنا، بوصفه الأبدي والمطلق وغير الموصوف.[5] ومن هذا المدخل لا يمكننا أن نفعل شيئاً أكثر من محاولة التحدث عن الله من خلال أعماله التي

---

[4] عند ق. أثناسيوس كلمة 'التقوى' (εὐσέβεια) كانت تعني 'الأرثوذكسية' كما يتضح من: *De syn*,3; *De decr*., 1; *Con. Ar*.,1.7, etc.; *Ep. Enc*., 2; *Ad Afr*., 2; *Ad Ant*, 8 بينما كانت كلمة 'عدم التقوى' (ἀσέβεια, δυσσέβεια) تشير إلى 'الهرطقة' كما في: *Con. Ar*., 1.1ff, 37, 52f; 2.18; 3.10.55,etc.

* إن معرفة الله في ذاته أو وفقاً لما هو في ذاته إنما تعني معرفة الله فقط كما أعلن هو لنا ذاته أي معرفته في علاقاته الداخلية الأقنومية كآب و ابن و روح قدس.

[5] Hilary, *De Trin*., 2.6f.

أوجدها بمشيئته وبواسطة 'كلمته'، أي من خلال ما يتعلق بالله 'من خارج'، الأمر الذي لا يستطيع في الواقع أن يعرِّفنا أي شيء عن مَن هو الله أو ماذا يشبه في طبيعته الذاتية.[6]

خطورة المدخل إلى معرفة الله من 'خلال أعماله'

إن هذا الخط الفكري (أي خط الدخول إلى الله من خلال أعماله) ـ كما أصَّر كل من القديسين أثناسيوس وهيلاري ـ يفتقر تماماً إلى الدقة والضبط (ἀκρίβεια)، وقد أبعد الاثنان نفسيهما بصورة حاسمة ـ من جهة هذا الأمر ـ عن نظرية باسيليدس الغنوسي الإسكندري، الذي علَّم مستنداً على تعبير أفلاطون، بأن الله أعلى من كل الوجود حتى أننا لا نقدر أن نقول شيئاً عن ما 'هو' الله ولكننا نقدر فقط أن نقول شيئاً عن ما 'ليس هو' الله.[7] وقد أوضح ق. غريغوريوس النزينزي أننا إذا لم نستطع أن نقول شيئاً إيجابياً عن ما 'هو' الله، فبالتالي نحن في الحقيقة لا نقدر أن نقول بدقة أي شيء عن ما 'ليس هو' الله.[8] وطبقاً لآباء نيقية، فإنه لا يصح أبداً التحدث عن الله بمفاهيم سلبية جوفاء.

المدخل إلى الله من 'خلال أعماله' يفتقر إلى الطريقة العلمية السليمة والدقيقة

وإذا لم نفكر في الآب من مدخل علاقته بالابن، بل فقط من مدخل إظهار الفرق بينه كخالق وبين المخلوقات، فإننا حتماً سوف ننتهي إلى التفكير في الابن نفسه على أنه أحد أعمال الله المخلوقة،

---

[6] See Athanasius, *De decr.*, 13; *Con. Ar.*, 1.29; 2.22, etc.
[7] Athanasius, *De decr.*, 22; *De syn.*, 34.
[8] Cf. Gregory Naz., *Or.*, 28.9; Athanasius, *Ad mon.*, 2; Basil, *Con. Eun.*, 1.10, and contrast John of Damascus, *De fide orth.*, 1.4.

مما يقودنا بالتالي إلى التحدث عن الله والتفكير فيه بأسلوب غير مؤسس شخصياً في الله ذاته، وإنما بأسلوب غير شخصي بعيد كل البعد عن 'ما هو' الله في ذاته.[9] وفضلاً على ذلك، فإننا إذا حاولنا التوصل إلى معرفة الله من نقطة ما 'خارج عن الله'، فإننا لن نستطيع التعامل مع أي نقطة 'في الله' . والتي بواسطتها فقط يمكننا أن نمتحن ونضبط مفاهيمنا عن الله . بل سنرتد حتماً إلى أنفسنا (لنأخذ منها معرفتنا عن الله). وحتى إن حاولنا أن نربط بطريقة سلبية بين الله وبين ما نحن عليه في ذواتنا (بقولنا أنه غير المحدود، غير المتغير، ..)، فلن نستطيع أبداً تجنب وضع أنفسنا بنوع ما كمقياس لما نفكر أو نقوله عن الله. وهكذا في نهاية المطاف سيكون الاستناد إلى رأينا الشخصي (κατά τὸν ἴδιον νοῦν)، بالإضافة إلى ما نفكر فيه أو نبتكره من عندياتنا بشكل اعتباطي (ἐπινοεῖν)، هو الذي يكوّن حكمنا عن كل من الابن والآب، وهذا بالتحديد هو ما اتُهم الأريوسيون بعمله.[10]

إن أية محاولة للتوصل إلى معرفة الله بهذه الطريقة، هي إتباع للمشيئة الذاتية (وهو نوع من العناد الشخصي) البعيد تماماً عن التقوى (εὐσεβής)، كما أنها تتصف أيضاً بأنها طريقة غير علمية (ἐπιστημονική) وغير دقيقة (ἀκριβής). وفي الأسكندرية على الأخص أُعطى قدر كبير من الاهتمام للبحث العلمي والأسلوب العلمي وهو ما كان له تأثيره على مفكرين مسيحيين أمثال

---

[9] Athanasius, *Con. Ar.* 1, 29-34; *De Syn.*, 35, 46-47.

[10] Athanasius, *Con. Ar.* 1.1f, 14f, 37, 52f; 2.18, 38; 3.10, 55; *De Syn.*, 15.

وقد اتهم ق. أثناسيوس الأريوسيين بأنهم يفكرون في الله (κατ' ἐπίνοιαν) بأن يتخيلوا عنه تصورات معينة لا تمت للحقيقة بصلة:

De sent. Dion., 2, 23f; *Ad episc.*, 12ff; *Con. Ar.*, 1.12; 2.37; 4.2f, 8f, 13; cf. *Con. Apol.*, 2.7.

كليمندس وأناتوليوس وأثناسيوس.[11] وأساس هذا الأسلوب هو أن المعرفة العلمية الدقيقة تكون ناتجة عن 'بحث' يُجرى بطريقة متوافقة تماماً مع طبيعة (κατὰ φύσιν) 'الحقيقة' التي يُجرى بحثها، أي أن ما يُعرف عن هذه 'الحقيقة' يتم الوصول إليه بالالتزام بما هو فعلياً وجوهرياً داخل هذه 'الحقيقة'، وليس طبقاً لأي عرف اعتباطي (κατὰ θέσιν). إن معرفة الأمور بهذه الطريقة - أي طبقاً لطبيعتها - هي المعرفة التي تتوافق مع حقيقة هذه الأمور وواقعها (κατὰ ἀλήθειαν)، وبالتالي يمكن التفكير فيها والحديث عنها بحق (ἀληθῶς).[12] وهذا هو الطريق الوحيد للتوصل إلى معرفة حقيقية ودقيقة أو معرفة علمية في أي مجال من مجالات البحث، وذلك من خلال قبول العقل بأمانة لمتطلبات 'الحقيقة' التي تلح عليه.

هذا المدخل العلمي والذي به نعرف الأشياء فقط طبقاً لطبيعتها المميّزة لها، ينطبق بشكل أقوى على معرفة الله، وحيث إنه لا يوجد تشابه بين جوهر الله الأزلي وبين جوهر الواقع المخلوق، فإن الله يمكن معرفته فقط من خلال ذاته.[13] لذلك إذا أردنا أي معرفة علمية ودقيقة وحقيقية عن الله، فلابد أن نعطي لطبيعته الذاتية - كما أظهر ذاته لنا - أن تحدد كيف ينبغي أن نعرفه، وكيف ينبغي أن

---

[11] T. F. Torrance, *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, edit. by F. Christ, 1967, pp.223-238; *Theol. in Reconcil.*, 1975, pp. 215ff, 239ff, 255ff.

[12] Athanasius, *Con. Apol.* 1.10, 13, 16f; 2.9.
أن تفكر 'بحسب الطبيعة أو بما يتمشى مع الطبيعة' (in accordance with nature)
هو على النقيض مع وهم محاولة التفكير فيما وراء الطبيعة (beyond nature):
1.9; cf. 1.13, 17; 2.18f. See also *Ad Epict.*, 2.7; *De syn.*, 54.

[13] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.20; *Ad Ser.*, 1.9, 24; 2.5;cf. also *Con. gent.*, 9; *Con. Ar.*, 2.21, 41; *De decr.*, 11.

نفكـر فيـه ومـاذا ينبغـي أن نقولـه عنـه. وهـذا بالضـبط مـا يحـدث عندمـا نقتـرب إلى الله كـآب من خلال يسوع المسيـح ابنـه المتجسـد، لأن الابـن هـو مـن نفـس الطبيعـة الواحـدة والجـوهر الواحـد (ὀμοφυής καὶ ὁμοούσιος) مع الآب "إن كل ملء لاهوت الآب هو كيـان الابـن والابـن هـو الله بأكمله"[١٤] لأنـه هـو إلـه من إلـه وهـو الطريق الوحيد للوصول إلى الله الآب.

المدخل إلى الله من 'خلال أعماله' لن يجعلنا نعرفه كآب

إننا عندما نسعى لمعرفة الله من خلال مخلوقاته فإننا لن نعرفه 'كآب' بل سنعرفه فقط 'كخالق'، وفي هذا لن نكون أفضل من اليونانيين (الوثنيين)،[١٥] ولكن من يعرف الله 'كآب' في ابنه '**كلمة الله**' ومن خلاله، فإنه سيعرفه أيضاً 'كخالق' لأنه '**بالكلمة**' قد خلق كل شيء.[١٦]

أمران يجب ملاحظتهما في دخولنا إلى معرفة الله

الأمر الأول: أنه إذا أردنا حقاً أن نعرف الله فلابد أن تكون قد أُعطيت لنا نقطة للدخول إليه، بحيث تكون هذه النقطة في كل من الله ذاته وفي كياننا نحن كمخلوقات. وهذا بالتحديد هو ما حصلنا عليه في التجسد، حيث إعلان الله عن ذاته 'كآب' يتم من خلال إعطائه ذاته لنا في يسوع المسيح ابنه، وعندما يعطينا الله أن نصل إلى معرفته بهذه الصورة فهو يفعل هذا في إطار ظروف المكان والزمان أي داخل حدود ما يمكن أن نفهمه نحن البشر. وفي نفس الوقت، فإن المعرفة التي يعطيها لنا الله عن ذاته في ابنه المتجسد

---

[14] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.9; cf. 3.11.
[15] Cf. Plato, *Timaeus*, 28c, cited by Origen, *Con. Cel.*, 42.
[16] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.33.

يكون مركزها في الله ذاته وبالتالي يكون كل فهمنا البشري لله وكل تصوراتنا عنه يمكن فحصها وضبطها وفقاً لطبيعته الإلهية.[١٧] لذلك عندما نقترب إلى الله 'كآب' من خلال الابن، فإن معرفتنا للآب في الابن يكون أساسها قائم في صميم كيان الله، كما أن هذه المعرفة تتحدد بما هو الله بالحقيقة في طبيعته الذاتية. و بما أننا في يسوع المسيح نستطيع بالحقيقة أن نعرف الله وفقاً لطبيعته الذاتية كآب وابن، فإننا من الممكن أن نعرفه بطريقة تقوية ودقيقة معاً.

الأمر الثاني: أنه عندما نعرف الآب بهذه الطريقة، أي في يسوع المسيح الابن المتجسد ومن خلاله، فإننا ندرك أنه يفوق بطريقة لانهائية كل ما نقدر أن نفكر فيه أو نقوله عنه. إننا نعرف أن الله الآب ذاته - الذي أُعطينا السبيل إليه من خلال الابن - هو غير محدود ويفوق الإدراك في حقيقته الإلهية، وكما يقول ق. هيلاري: "إن الله اللانهائي والذي لا يُحد لا نقدر أن نفهمه ببعض كلمات من الحديث البشري"[١٨]، ولذلك فإننا في الإيمان نعترف بحقيقة أن الإيمان نفسه غير كفء لإدراك الله، الذي هو الموضوع الإلهي للإيمان على حد تعبير ق. هيلاري.[١٩] ونحن في إدراكنا الفعلي لله، نتحقق من أننا لا نستطيع أن نستوعبه، فنحن نعرف أكثر بكثير مما نستطيع أن نستوعب أو نعبِّر، كما أننا نشعر أو نختبر أكثر

[١٧] يقول ق. هيلاري: "إن صميم الإيمان الخلاصي، ليس هو مجرد الإيمان بالله ولكنه الإيمان به بكونه آب، وليس هو مجرد الإيمان بالمسيح ولكنه الإيمان بالمسيح بكونه ابن الله وبأنه ليس ضمن الخليقة بل بأنه هو الله الخالق المولود من الله (الآب)". (في الثالوث ١:١٧؛ ٣:٢٢؛ ٥:٢٠؛ ٦:٣٠)

[18] Hilary, *De syn.*, 62 & 69; cf. *De Trin.*, 2.5ff; 3.1ff; 4.2.

[19] Hilary, *De Trin.*, 2.6-11.

بكثير مما يمكننا أن نصوغه في أفكار أو كلمات.[20] ونحن لا نستطيع أن نحتوي ونستوعب كل ما هو الله داخل معرفتنا له، لأنه يتخطى كل مفاهيمنا وتعريفاتنا المحدودة، ولكن كما يقول ق. هيلاري: بينما الله في كليته يفلت من إدراك عقولنا، فهو مع ذلك يترك لنا شيئاً من ذاته ضمن حدود إدراكنا. غير أن ما نعرفه عن الله، هو بالطبع ليس جزءاً من الله، لأن الله لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء، ولكننا بالأحرى نعرف بصورة جزئية 'الله كله'، الذي يفوق ما يمكن أن ندركه داخل إطار فكرنا وحديثنا البشري. ويعود ق. هيلاري ليقول: "إن معرفة الله الكاملة، هي أن نعرفه متيقنين أننا لا ينبغي أن نجهله، إلا إننا لا نستطيع أن نصفه. إننا ينبغي أن نؤمن به، وينبغي أن ندركه، وينبغي أن نعبده بوقار، لأن هذه العبادة هي التي يجب أن تحل محل تعريفنا له".[21]

وهكذا نكون أمناء تجاه حقيقة الله غير الموصوفة التي لا تحد، كما نكون أمناء أيضاً تجاه معرفتنا لله معرفة إيجابية ودقيقة في يسوع المسيح وبواسطته. وهذه المعرفة تعني أن نعرف الله بطريقة تليق حقاً بالله، أي بطريقة جديرة به وتتسم بالتقوى. وهي تعني أيضاً أن نعرف الله بطريقة حقيقية ودقيقة تحددها طبيعته كما أُظهرت لنا في الابن المتجسد. وفقط كلما تفتحت عقولنا وتوافقت مع الله طبقاً لطبيعته المعلَنة، وكلما استجبنا له في إيمان وطاعة وعبادة، كلما استطعنا أن نفكر فيه ونتحدث عنه بنوع من الدقة التي تلائم طبيعته الإلهية. فالخشوع والدقة، التقوى والإتقان تنتمي لبعضها البعض ويحكم كل منها الآخر، لأن معرفة الله تنشأ وتتشكل في

---

[20] Hilary, *De Trin.*, 2.6-7; cf. Athanasius, *Ad mon.*, 1ff; Gregory Nyss., *Or. Cat.*, 3.

[21] Hilary, *De Trin.*, 2.7; cf. 2.6, 11; 3.1-5; 4.1ff; 11.44-49; *De syn.*, 69.

عقولنا حسب ما تحدده طبيعته المعلّنة، وتظل هذه المعرفة مُصانة وقائمة داخل اختبار العبادة، والصلاة، والقداسة، والتقوى. وهكذا تمتزج العناصر العملية والنظرية، التقوية واللاهوتية، هذه كلها معاً بغير انفصال، في الفهم اللاهوتي والصياغة اللاهوتية.[22]

الله هو الذي يُعرِّفنا 'ذاته' بذاته

وإذا تحدثنا بصورة أكثر تدقيق - كما أشار ق. إيريناؤس - نستطيع أن نقول أن الله فقط هو الذي يَعرف ذاته، وبالتالي فلا يمكن معرفة الله إلاّ من خلال الله فقط. وبما أن الله وحده كائن داخل سرمديته ولا نهائيته الذاتية، فإنه هو وحده الذي يستطيع أن يَعرف ذاته بطريقة تتفق تماماً مع من هو الله، وبما يتناسب مع كينونته وبما يلائم طبيعته بكونه الله، لذلك فإذا أردنا حقاً أن نعرف الله فهذا يتأتى فقط من خلال المشاركة - بشكل لا يصدقه عقل - في المعرفة التي يملكها الله عن ذاته.[23] أي إننا نستطيع معرفة الله، فقط إذا أدخلنا هو في شركة معه في العلاقات الداخلية له كآب وابن وروح قدس. وهذه المشاركة في المعرفة التي لله عن نفسه، صارت ممكنة من خلال تجسد ابن الله وبواسطة روح الآب والابن.

الله يُعرِّفنا 'ذاته' من خلال الابن المتجسد وفي الروح القدس

إن الله في التجسد، أعطانا ذاته في يسوع المسيح ابنه الحبيب، وهو لم يوصل إلينا شيئاً عن ذاته بل أعطانا ذاته عينها، وبذلك جعل

---

[22] See especially Athanasius, *Expositio fidei*, 1-4; and *In illud "Omnia mihi tradita"*, 1-6.

[23] Irenaeus, *Adv. haer.*, 4.11. 1-5, vol. 2, pp. 158-62. See 'The Deposit of Faith', *SJT*, vol. 36, 1983, No. 1, pp. 8ff.

نفسه معروفاً لنا طبقاً لطبيعته الإلهية 'كآب'. وفي يوم العنصرة سكب الله علينا روحه القدوس، الذي بكونه روح الآب وروح الابن فهو حضور الله المباشر. أي أنه في يسوع المسيح الابن المتجسد، أدخل الله في وجودنا البشري، المعرفة المتبادلة التي يعرفها الآب والابن كل منهما للآخر، وفي الروح القدس يعطينا شركة في العلاقة المتبادلة التي للآب والابن، وبذلك يجعلنا نشترك في المعرفة التي للآب والابن عن بعضهما البعض. وبتعبير آخر، فإنه من خلال يسوع المسيح الابن المتجسد أُعطينا سبيلاً إلى الآب في روح واحد.[٢٤]

ولا نبالغ إذا قلنا إن علاقة الابن بالآب هذه، والتي أُعلنت في يسوع المسيح الابن المتجسد، قد صارت القاعدة والنقطة المركزية للفكر اللاهوتي النيقاوي كله، لأن تجسد الابن قد فتح الطريق إلى معرفة الله وفقاً لما هو في ذاته، وهو ما لم يكن من الممكن أن يفعله أي شيء آخر. ففي التجسد، أخذ ابن الله طبيعتنا البشرية لنفسه وجعلها خاصة به تماماً حتى أنه جاء بيننا 'كإنسان'، وبواسطة وجوده بيننا 'كإنسان' كشف لنا عن ما هو 'كإله'. وبمعنى آخر، فإنه ـ دون أن يتخلى عن طبيعته الإلهية ـ اتحد بنا في طبيعتنا البشرية بشكل تام كامل، لدرجة أنه بحياته الإلهية التي كان يحياها في داخل حياتنا البشرية ـ بكامل حقيقة هذه الحياة البشرية ـ قد أعلن شيئاً من السر الأعمق لحياته الإلهية 'كابن' للآب. ولكنه وبالتحديد في إعلانه لنا عن طبيعته الذاتية 'بكونه الابن'، قد أظهر لنا طبيعة 'الآب'، ليس فقط بالكلام، معلّماً إيانا عن الآب، بل بكونه ـ كما هو منذ الأزل ـ ابن الآب الذاتي، المتجسد في حياتنا البشرية. ولذا كان يقين 'كنيسة نيقية' الكاسح أنه فقط بتجسد

---

[٢٤] أف ٢:١٨.

الابن، قد أُدخلت معرفة الله الحقيقية في نطاق فهمنا البشري بشكل إيجابي، لأنه فقط بمشاركتنا في معرفة الابن للآب يكون فكرنا وحديثنا عن الله بالحقيقة هدفه ومحوره هو الله، وبالتالي يكون له محتوى إيجابي. وفي عمل من تواضع الذات أو إخلاء الذات لأجلنا، تنازل الله الابن ليشاركنا طبيعتنا المخلوقة وليشاركنا ضآلتنا وجهلنا، لكي يرفعنا في ذاته إلى الشركة مع الله، وإلى معرفة الله وفقاً لما هو في ذاته بالحقيقة. فالله "هو معروف للابن فقط، لأن ليس أحد يعرف الآب إلاّ الابن ومَن يريد الابن أن يعلن له، ولا أحد يعرف الابن إلاّ الآب. كل منهما له معرفة تامة وكاملة بالآخر. ولذلك بما أنه لا أحد يعرف الآب إلاّ الابن فلنجعل أفكارنا عن الآب متوافقة مع أفكار الابن - الشاهد الأمين الوحيد الذي يعلن الآب".[٢٥]

وهذا التركيز على المعرفة المتبادلة بين الآب والابن بكونها الأساس لمعرفتنا نحن لله، لم يكن أبداً لينتقص أو يقلل بأي شكل من حقيقة الروح القدس وعمله، لأنه فقط من خلال شركة الروح القدس المُرسل لنا من الآب بواسطة الابن نستطيع بالفعل أن نشترك في علاقة الابن بالآب والذي به (أي بالابن) نُعطى دخولاً إلى الآب نفسه. وهكذا يصبح مفهوماً أنه بالرجوع الدائم لعلاقة الابن الداخلية بالآب - كمحور مركزي للإيمان - صاغت الكنيسة فهمها لكل الأمور الأخرى مثل الخلق، والخلاص، والكنيسة، وقيامة الأموات، وحياة الدهر الآتي.

وإذ نحن كائنات عرضية (أي اعتمادية ومتوقفة في وجودها على غيرها)، فإننا محصورون داخل النطاق المحدود لوعينا وإدراكنا

---

[25] Hilary, *De Trin.*, 2.6; cf. 2.10, and especially 5.20f.

المخلوق، ولكن تحت تأثير إعلان الله عن ذاته في المسيح يسوع وعمل روحه القدوس الخلّاق، تنفتح عقولنا وقدراتنا وتتسع وتمتد أفكارنا إلى ما هو أبعد بكثير من نطاقها المحدود، إلى أن تصير متناسبة ـ على الأقل إلى حد ما ـ مع هدفها الإلهي.[٢٦] إنه الروح القدس الذي يحقق إعطاء الله ذاته لنا في يسوع المسيح، وبالتالي يُمكّننا من قبول وإدراك ما هو أبعد من ذواتنا تماماً، ألا وهو المعرفة الحقيقية لله نفسه متجسداً بيننا في المسيح. وهذا ما يتحقق في إيمان الكنيسة وتوقيرها وعبادتها وتكريسها الخاشع المطيع لإعلان الله عن ذاته بالابن وفي الروح القدس. وهنا نورد قول ق. هيلاري مرة أخرى "إن الله لا يمكن أن يُعرف إلاّ عن طريق العبادة والتقوى".[٢٧] أي أنه بعلاقة الشركة الحميمة مع الله في المسيح وبالروح القدس ومن خلالها ـ والتي ندخل فيها بواسطة الإيمان والعبادة والتأمل والسجود ـ فإنه يمكن لعقلنا البشري أن يتكيف ويتلاءم ـ على قدر الإمكان ـ مع معرفة الله وفقاً لطبيعته كآب وابن وروح قدس، وبهذا ندخل في معرفةٍ دقيقةٍ ومحددة له وفقاً لما هو الله بالحقيقة في ذاته، وحسبما يكشف هو لنا ذاته.

هل ينبغي أن نعرف الله من خلال النصوص الكتابية فقط؟

قبل أن نبحث بتدقيق أكثر فيما يعني السبيل إلى الله الآب من خلال الابن وفي روح واحد، دعونا نبدي ملاحظة هامة وهي أن الدقة في المعرفة لا تعني أبداً إتباع اسلوب ضيق الأفق في التفكير والحديث عن الله من الكتاب المقدس فقط. لأن المعرفة الصحيحة والدقيقة عن الله لا تُكتسب بترتيب آيات الكتاب المقدس في صف

---

[26] Hilary, *De Trin.*, 1.18 or 7.41.
[27] Hilary, *De Trin.*, 22.44.

واحد معاً، ولكن بالسماح لفكرنا بأن يتشكّل وبأن يتحدد 'بالحق' الإلهي الذي توجهنا إليه هذه الآيات. لأن اعتبار تعبيرات الكتاب المقدس بأنها تأكيدات إلهية، لا يعني أنها يسهل إدراكها وفهمها على الفور، ولكن يعني أنها يجب أن تُفسَّر في ضوء 'الحق' الذي تُشير إليه كما يجب أيضاً لتفسيراتنا تلك من أن تُمتحن وفقاً لهذا 'الحق'. لذلك يتعين علينا التفكير بترو فيما تعنيه آيات الكتاب المقدس في ضوء تلك المرجعية.[٢٨]

وهذا لا يعني بالطبع أن نطرح جانباً إرشاد الكتاب المقدس لنا والذي من خلاله أتى إلينا إعلان الله، وإنما يعني أننا نرفض الاكتفاء بذكر نص التعبيرات الكتابية، لمجرد رغبتنا في أن يستند تفكيرنا وحديثنا على 'الحق' الإلهي ذاته، والذي يحدثنا بواسطة هذه التعبيرات الكتابية. ومن هنا فإنه يتعين علينا أن نقرر ما الذي نقوله عن 'الحق' تحت إرشاد أقوال الكتاب المقدس، وأن نحدد أيضاً الكيفية التي بها نصيغ تعبيراتنا بحيث تكون صحيحة ومتناسبة مع 'الحق' ذاته. وقد عبَّر ق. أثناسيوس عن هذا المعنى بما أسماه "حرية الحديث الديني" على أساس الأسفار المقدسة، وذلك حين نَعبُر إلى ما وراء ما ذكرته هذه الأسفار حرفياً، إلى 'حقيقة الله' ذاتها - التي تنقلها تلك الأسفار - ونسعى للتعبير عنها بكل ما أوتينا من صحة ودقة.[٢٩] ونحن لا نتجاسر أو نتجرأ على فعل هذا إلاّ بأسلوب يتسم بأقصى درجات الحذر والخشوع وبصلوات كثيرة.[٣٠]

---

28 Thus Hilary, *De Trin.*, 3.1ff.
29 Athanasius, *Con. Ar.*, 1.9.
30 Athanasius, *Con. Ar.*, 1.25; *Ad Ser.*, 1.1; *Ad Epict.*, 13, etc.

اضطرار الآباء لصياغة مصطلحات لم ترد في الأسفار المقدسة، كان لحماية 'الحق' الذي في هذه الأسفار، وبإرشاد هذا 'الحق' ذاته

وكما ذكرنا سابقاً، فإن لاهوتيي نيقية مثل ق. أثناسيوس و ق. هيلاري، كانوا على دراية كاملة بصعوبة وخطورة الموقف الذي وُضعوا فيه حين اضطروا لتقديم تأكيدات محددة 'أبعد' من النصوص الواردة في الأسفار المقدسة، وكما ذكروا فإن هذا لم يكن ممكناً إلاّ فقط في رعدة وصلاة. وقد شعروا أن 'الحق' ذاته - الذي تقابلوا معه في الكتاب المقدس - هو الذي يضطرهم أن يقدِّموا في مصطلحات دقيقة ما وجدوا أنه يتعين عليهم قوله من أجل إخلاصهم للحق، وبالتالي حماية الكتب المقدسة من التشويه والتفسير الاعتباطي.[31] وقد عبَّر القديسان أثناسيوس وهيلاري عن ما حدث في مجمع نيقية، حينما سعى الآباء لأن يعطوا تعبيراً صحيحاً ودقيقاً عن صميم ومضمون الرسالة الإنجيلية - كما نُقلت عبر الكتب المقدسة - وهكذا كشفوا وأظهروا الجوهر الداخلي 'للحق' الإنجيلي الذي في ضوئه يصير الكتاب المقدس نفسه مفهوماً أكثر بالنسبة لنا.[32]

تعليم الآباء بنيقية كان يعتمد على الفهم العميق للنصوص الكتابية

وقد تأسس الفكر اللاهوتي النيقاوي في الكنيسة العابدة، وبُني من خلال شرح الكتاب المقدس والتأمل فيه: حيث بحث اللاهوتيون والأساقفة في الكتاب المقدس كله بعهديه القديم والجديد، وركزوا بشدة على نصوص معينة فيه، واعتبروها مفاتيح لفهم الإنجيل، واستخلصوا منها الروابط والعلاقات الأساسية في الإنجيل

---

[31] Athanasius, *De decr.*, 19ff; Hilary, *De Trin.*, 2.1-11.
[32] Athanasius, *De syn.*, 5ff; Hilary, *De syn.*, 62f, 88f.

التي تعطي لإيمانهم المسيحي أن يكون بناءً متماسكاً، ثم شكّلوا منها أداة تفسيرية ولاهوتية يوضحون بها فكر الكنيسة ويدافعون بها عن وديعة الإيمان التي ائتمنوا عليها من قبل الرسل.[٣٣] وسيكون كافياً في حديثنا الآن أن نتناول فقط بعضاً من هذه المفاتيح (المقاطع).

"ليس أحد يعرف مَن هو الابن إلاّ الآب، ولا مَن هو الآب إلاّ الابن ومن أراد الابن أن يعلن له".

كانت لكلمات ربنا التي سجلها القديس لوقا والقديس متى أهمية أساسية جداً في الفكر اللاهوتي النيقاوي حين قال: "كل شيء قد دفع إليّ من أبي. وليس أحد يعرف مَن هو الابن إلاّ الآب ولا مَن هو الآب إلاّ الابن ومن أراد الابن أن يعلن له".[٣٤] وقد كشف الفحص اللاهوتي الدقيق أن علاقة المعرفة المتبادلة بين الآب والابن - والتي سبق أن تعرضنا لها - تتضمن أيضاً علاقة التواجد (الاحتواء) المتبادل بينهما، وليس فقط بين الابن الأزلي والآب بل أيضاً بين الابن 'المتجسد' والآب*. وهذا يعني ضمنياً أننا أُعطينا السبيل إلى الدائرة الخاصة للمعرفة الإلهية بين الآب والابن، فقط من خلال اتحادنا بالمسيح ومعرفتنا له، أي فقط من خلال علاقة متبادلة من المعرفة

---

[33] Athanasius, *De decr.*, 32; *Ad episc.*, 4; *Ad Jov.*, 1; *Ad Epict.*, 1.Cf. Cyril of Jer., *Cat.*, 5.12-13.

[٣٤] لو ١٠:٢٢؛ مت ١١:٢٧. انظر أيضاً ق. أثناسيوس في (*In ill. Om.*). وكانت فقرات من انجيل يوحنا ١٠:١٥، ٣٠، ٣٨؛ ١٤:٩ قد وردت في كتابات ق. أثناسيوس:

Con. Ar., 3.3, 5f, 10, 16f; *De decr.*, 21, 31; *De syn.*, 45; *Ad episc.*, 9, 13 etc.

* "ألست تؤمن أني أنا في الآب والآب فيّ؟.. الآب الحال فيّ" (يو ١٤: ١٠)، "كما أنك أنت أيها الآب فيّ وأنا فيك... أنا فيهم وأنت فيّ (يو ١٧: ٢١- ٢٣)

والوجود بيننا وبين الابن المتجسد، وهذا على الرغم من أنه في حالتنا يكون هذا الاتحاد بالمشاركة بالنعمة وليس اتحاداً بالطبيعة.

وهذا التأكيد على الاتحاد 'المعرفي' بابن الله المتجسد عززه ودعمه بشدة ما جاء في تعاليم القديس بولس الرسول عن التبني والاتحاد بالمسيح، وأيضاً ما جاء في تعاليم القديس يوحنا الرسول عن السكنى الداخلية المتبادلة بيننا وبين المسيح. ولذا فبالنسبة للفكر اللاهوتي النيقاوي، فإن العلاقة المتبادلة في المعرفة والوجود بين الآب والرب يسوع المسيح تُشكِّل الأساس الكياني لمعرفتنا نحن لله، لأنه في هذه العلاقة ومن خلالها تصير معرفتنا لله الآب متأصلة ـ بشكل موضوعي ـ في كيان الله الأزلي نفسه. إذن فمن خلال الاتحاد بالمسيح، قد أُعطينا الوصول إلى معرفة الله وفقاً لما هو في ذاته. وبالإضافة إلى ذلك فإننا على نفس الأساس، نعرف أن الروح القدس الذي يأتينا من الآب بواسطة الابن، كروح الآب وروح الابن، هو في ذات جوهر الله الواحد، لأنه توجد علاقة متبادلة في المعرفة والوجود بين الروح القدس والآب وبين الروح القدس والابن كما هي بين الابن والآب.[٣٥] لذلك فإن معرفة الله الآب التي أُعطينا سبيلاً إليها بالابن وفي الروح القدس، هي معرفة لله وفقاً لما هو أزلياً في ذاته كآب وابن وروح قدس.[٣٦] وهكذا يكون التمركز حول المسيح والتمركز حول الله (الآب) متطابقان ومتزامنان معاً.

ولابد لنا أن نلاحظ هنا أن الابن يعلن الآب ليس بكونه هو آب بل بكونه ابن. وبالتحديد فإن يسوع المسيح بكونه الابن الوحيد، هو

---

[35] See Gregory Naz., *Or.* 31.8-10; Basil, *De Sp. St.*, 18.47; Gregory Nyss., *De Sp. St. adv. Maced.*, edit. By W. Jaeger, p.98.

[36] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.17; *Ad Jov.*, 4, etc. ; Basil, *De Sp. St.* 18.47; Gregory Naz., *Or.*, 6.13; 25.17.

الملتقى الذي فيه نتقابل مع الآب ونعرفه، وهو الابن المتجسد الذي يعطينا السبيل إلى الآب بأن يجعلنا نشترك (بالتبني) في بنوته (الطبيعية) للآب. وفيه (أي في الابن المتجسد) صارت معرفة الله الذاتية متجسدة من خلال العلاقة المتبادلة بين الآب في السماء ويسوع المسيح على الأرض، هذه العلاقة التي يمكن أن نُعطى الاشتراك فيها من خلال الاتحاد بالمسيح. وبذلك تكون الدائرة الخاصة (المغلقة) للمعرفة بين الآب والابن قد أُدخلت في عالم الواقع العرضي الذي ننتمي إليه نحن البشر، وتقاطعت بطريقة ما مع دائرة معرفتنا البشرية - بعضنا لبعض وللعالم - حتى أنه في المسيح يمكننا أن نشارك - بقدر ما - في ذات المعرفة التي لله عن ذاته.

وهكذا تكون معرفة الله الآب ومعرفة الله الابن متطابقتان معاً، وهذا أمر مهم للغاية لأننا لا نعرف الآب أولاً وبعد ذلك نأتي إلى معرفة الابن، ولا نحن نعرف الابن أولاً ثم نأتي إلى معرفة الآب. فلو أننا بدأنا بالقناعة بأن المسيح هو الله، لكنا حتماً سنطبق فكرتنا المسبقة عن الله - والتي تعتمد على تصوراتنا الشخصية - على فهمنا للمسيح، ولكن إذا عرفنا المسيح: فقط بكونه ابن الآب، وفقط باعتبار أن فيه وبه نعرف الله، فحينئذٍ ستتطابق معرفتنا للمسيح الابن المتجسد مع معرفتنا لله الآب، وفي هذه الحالة فإن أية معرفة مسبقة عن الله ندَّعي امتلاكها سيُعاد بناؤها من جديد من خلال مشاركتنا في المعرفة المتبادلة بين الآب والابن. وفي ضوء هذا نستطيع أن نفهم لماذا لم يعلن السيد المسيح نفسه لتلاميذه على الفور وبشكل صريح بأنه ابن الله، إذ كانوا سيفهمون حينئذ إعلانه لهم، من خلال أفكارهم المُسبقة عن الله، ولكن بدلاً من ذلك اختار المسيح أن يلتقي بالناس بطريقة غير واضحة ومتواضعة،

متعمداً عدم الإعلان عن ذاته، حتى يحدث إعلانه عن نفسه بالكلام تدريجياً خطوة بخطوة مع إعلانه عن نفسه بالأعمال. ولذلك، فقط عندما أُدخل التلاميذ في شركة علاقة المسيح مع الآب، أتوا إلى معرفة مَن هو الآب من خلال الابن، وفي نفس الوقت معرفة مَن هو الابن من خلال الآب. ومن هنا وجد التعليم اللاهوتي النيقاوي أنه يتعين عليه رفض كلاً من منهج الدوسيتيين* ومنهج الأبيونيين# في فهم المسيح، أي مدخل 'الكريستولوجيا من أسفل' ومدخل 'الكريستولوجيا من أعلى'، لأن معرفتنا للمسيح بكونه ابن الله المتجسد ومعرفتنا لله الآب تتداخلان مع بعضهما البعض وتنشأن معاً وتحكم كل منهما الأخرى، فنجد أن ق. هيلاري يقول: "كل الذين يؤمنون بالله كآب لهم، فإن الله هو آب لهم من خلال نفس الإيمان الذي به يعترفون أن يسوع المسيح هو ابن الله".[٣٧]

"لأن الروح يفحص كل شيء حتى أعماق الله.. هكذا أيضاً أمور الله لا يعرفها أحد إلاّ روح الله".

وثمة نص آخر كان ذو أهمية قصوى للفكر اللاهوتي النيقاوي أُخذ من القديس بولس: "ما لم تر عين ولم تسمع أذن ولم يخطر على بال إنسان، ما أعده الله للذين يحبونه فأعلنه الله لنا بروحه، لأن الروح يفحص كل شيء حتى أعماق الله. لأن مَن من الناس يعرف أمور الإنسان إلاّ روح الإنسان الذي فيه. هكذا أيضاً أمور الله لا

---

* الدوسيتية (أي الخيالية) هي بدعة تنادي بأن جسد المسيح، ابن الله المتجسد، لم يكن جسداً حقيقياً بل قد بدا كذلك، أي كان جسداً وهمياً (خيالياً)

الأبيونية هي بدعة تقول بأن يسوع الإنسان قد اختاره الله لبنوة إلهية خاصة عندما حل عليه الروح القدس في معموديته، ولم يؤمنوا به كمولود من الاب بل كمخلوق، ولم يعتبروه أنه هو الله الذي أخذ شكل إنسان بل رأوه بالأحرى كنبي قد حل الله فيه.

37 Hilary, *De Trin.*, 6.30. See also 1.17; 3.17 & 22; 5.20.

يعرفها أحد إلاّ روح الله".[٣٨] فمن الناحية اللاهوتية، يجب أن يُؤخذ هذا النص مقترناً بالنصوص الأخرى المقتبسة من الأناجيل والتي تؤكد حقيقة أن الدخول إلى معرفة الابن التي تقتصر على الآب وحده، ومعرفة الآب التي تقتصر على الابن وحده، قد صار ممكناً ومفتوحاً لنا بواسطة الابن. وهذا يحدث حينما يعطينا المسيح الروح القدس، الذي هو روح الآب وروح الابن، والذي يأتينا من الجوهر الداخلي (الواحد) للثالوث الأقدس.

وكذلك أيضاً، بما أن يسوع المسيح وُلد من العذراء مريم بقوة الروح القدس، وقَبِل الروح القدس بفيض في الطبيعة البشرية التي أخذها منا، وقدَّم ذاته للآب بالروح الأزلي كفارة عنا، لذا فهو الآن يعطينا نفس الروح (القدس) الذي يفحص أعماق الله، لكي ما نستطيع - بالروح وفي الروح - أن نشارك بالحقيقة في معرفة الله لذاته.

وبسبب هذه العلاقة المتبادلة بين الابن المتجسد والروح القدس في كون كل منهما 'واسطة' لنوال الآخر - وذلك من جهة إعطائنا الروح بواسطة المسيح وإعطائنا المسيح بواسطة الروح* - وجدت الكنيسة (في فترة ما بعد نيقية) أنه يتعين عليها أن تزيد على ما قاله آباء نيقية عن الابن، وتضيف تعبيرات مماثلة عن الروح القدس. وكان قد صار جلياً أنه لم يعد ممكناً فصل عقيدة الابن عن عقيدة الروح القدس، ولا فصل عقيدة الروح القدس عن عقيدة الابن. ومن جهة المعرفة تأتي عقيدة الابن أولاً، لأن الابن هو **كلمة الله** الذي صار جسداً (وصار ابن الإنسان)، وبما أننا لا نستطيع أن نعرف الله

---

[٣٨] اكو ٢:١٠.

* لأننا في المسيح نأخذ الروح القدس الذي حينما يحل فينا يعطينا ما للمسيح "يأخذ مما لي ويعطيكم".

إلاّ من خلال '**كلمته**'، فإننا فقط من خلال نفس '**الكلمة**' نستطيع أن نعرف الروح القدس كما نعرف الآب والابن. ولكن من جهة أخرى، نحن لا نستطيع أن نفهم '**الكلمة**' إلاّ من خلال المشاركة في الروح ذاته الذي بواسطته صار '**الكلمة**' جسداً.

"أنا هو الطريق والحق والحياة، ليس أحد يأتي إلى الآب إلاّ بي".

وينبغي الانتباه أيضاً إلى كلمات الرب التي سجلها القديس يوحنا "أنا هو الطريق والحق والحياة، ليس أحد يأتي إلى الآب إلاّ بي"[٣٩]، لأن الأريوسيين في رفضهم لطبيعة المسيح الإلهية، قد بحثوا في كل الكتاب المقدس ليجدوا نصوصاً تشير إلى طبيعة الابن المخلوقة أو الأقل رتبة (من الآب) أو تشير إلى وضعه كعبد، فتلاعبوا بنص من سفر الأمثال وفسروه على أنه يشير إلى اللوغوس (كلمة الله): "الرب قناني أول طرقه من أجل أعماله منذ القدم"[٤٠]، وذلك لكي يُظهروا أن ابن الله كان مخلوقاً متوسطاً (بين الله والخليقة). ولكن ق. أثناسيوس وبقية اللاهوتيين بنيقية أمسكوا بهذا النص وفسّروه بمفهوم 'خلاصي' (*soteriological* sense). وليس هذا النص وحده ولكن مع نصوص كثيرة أخرى من العهد الجديد وخاصةً من الرسالة إلى العبرانيين. وذلك لكي يُبينوا أن الطبيعة البشرية التي ليسوع المسيح ابن الله المتجسد قد خلقها الله بالفعل كأول (أو بدء) (ἀρχή) طريقه وأعماله لأجل خلاصنا. وهكذا وبعيداً تماماً عن رفض المخلوقية ووضع المسيح كعبد، أصر لاهوتيو نيقية على أنه

---

[٣٩] يو ١٤:٦.
[٤٠] أم ٨:٢٢.

من محض نعمته قد تنازل ابن الله الأزلي عن قصد، ليجعل وضع عبوديتنا خاصاً به هو، لكي يفدينا.[٤١]

وقد ترتب على هذا التوجه، تركيز هائل من قِبل الفكر اللاهوتي النيقاوي على أن يسوع المسيح هو الطريق والحق والحياة والذي بدونه لا يقدر أحد أن يأتي إلى الآب[٤٢]، وعلى هذا النحو فإنه ليس فقط مبدأً (ἀρχή) لكل طرق الله، بل هو الرأس (ἀρχή) 'الحاكم' الذي به تُختبر كل معرفتنا لله. وبذلك تصبح بشرية المسيح التامة (وبكل ما لهذه الكلمة من معنى) هي المنطلق لمعرفة الله معرفة أصيلة حقيقية ولفهم الرسالة المسيحية فهماً صادقاً. ولذا يقول ق. أثناسيوس: "إن بشرية الرب (κυριακὸς ἄνθρωπος) قد خُلقت (كأول طرقه) مُظهراً إياها لنا من أجل خلاصنا، فبها نصل إلى الآب لأنه (أي المسيح) هو الطريق الذي يرجعنا إلى الآب، والطريق هو حقيقة جسدية منظورة التي هي بشرية الرب".[٤٣]

إذن فالتركيز الرئيس بنيقية كان موجهاً إلى أهمية الطبيعة البشرية التي لابن الله المتجسد، التي صُلب ومات بها لأجلنا، والتي قام بها من الأموات وصعد بها إلى السموات - أي كل ما كانه وما صنعه المسيح لأجلنا لتوصيل الإعلان الإلهي والخلاصي للجنس البشري. وهذا الفهم الخلاصي لتدبير تجسد الابن الوحيد يضع يسوع المسيح في صميم مركز معرفتنا لله، حيث أنه جُعل لنا السبيل الوحيد الذي به نعرف الله الآب. وفقط كلما كانت معرفتنا لله مطابقة ليسوع المسيح، كلما صارت هذه المعرفة معرفة دقيقة

---

[٤١] انظر الشرح المطوّل لآية سفر الأمثال ٨:٢٢ في:

Athanasius, *Con. Ar.*, 2.18-82, but cf. also *Ad episc.*, 10.

[42] Cf. Basil, *De Sp. St.*, 8.17ff; 18.47

[43] Athanasius, *Exp. Fidei,* 4.

وصحيحة لله، لأن يسوع المسيح الابن المتجسد هو الصورة الكاملة، والهيئة (Εἶδος) الفريدة للاهوته[٤٤]، وهو "الختم الدقيق (الكامل التام)" لله الآب - كما عبَّر ق. أثناسيوس[٤٥] - الذي فيه ينقل لنا الآب معرفة ذاته كما هو بالحقيقة وكما أعلن عن ذاته بالفعل. وكابن الله المتجسد، فإن يسوع المسيح ليس فقط صورة الله، بل صميم حقيقة الله في توصيل ذاته لنا، ولذلك فالالتقاء به والتعرف عليه هو نفسه الالتقاء بالله الآب والتعرف عليه، لأنه هو في الآب والآب فيه.[٤٦] وقد عبَّر ق. باسيليوس (أو أخوه ق. غريغوريوس) عن هذا المعنى بقوله "كل ما للآب يُرى في الابن، وكل ما هو للابن هو للآب، لأن الابن بجملته هو في الآب والابن له الآب بجملته في ذاته. وعلى ذلك فإن أقنوم (ὑπόστασις) الابن كما لو كان هو هيئة ووجه معرفة الآب، وكذلك أقنوم (ὑπόστασις) الآب يُعرف في هيئة الابن".[٤٧] وفي تعبير ق. أثناسيوس الدقيق "إن هيئة لاهوت الآب هي كيان الابن".[٤٨]

وفضلاً عن ذلك، فإن الروح القدس يأتينا في المسيح ومن خلال بشريته في كل ما صنعه لأجلنا، ولذلك فالروح القدس (بالإضافة إلى تجسد الابن) قد أُعطى مكاناً هاماً ومحورياً في بنيان الفكر اللاهوتي المسيحي. فبينما يعطينا تجسد الابن الأساس الرئيس الذي يُشكِّل ويحكم معرفتنا لله، فإن هذه المعرفة تنتقل لنا من خلال الابن ولا تصلنا إلاّ بعمل الروح القدس، لأنه في الروح القدس نحن

---

44 Athanasius, *Con. Ar.*, 3.3, 6, 10, 15, 17; *De syn.*, 2; *Ad episc.*, 10. Cf. Gregory Naz., *Or.*, 38.13f; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 3.2.8

45 Athanasius, *In ill. Om.*, 5; cf. 3-4.

46 Athanasius, *Con. Ar.*, 3.1.

47 Gregory/ Basil, *Ep.*, 38.8.

48 Athanasius, *Con. Ar.*, 3.3 &6.

نشترك في الابن الذي من خلاله نشترك في الله الآب. وهكذا لم يكن التمركز حول المسيح (أي مركزية المسيح) (*Christocentricity*) الذي ميَّز الفكر اللاهوتي النيقاوي يقلل بأي حال من الأحوال من التمركز حول الله (أي مركزية الله) (*Theocentricity*)، بل بالأحرى خدم ما يمكن أن نسميه التمركز حول الآب (أي مركزية الآب) (*Patrocentricity*)، وبالتالي أعطى مكاناً كاملاً صريحاً لروح الآب الذي يأتينا بواسطة الابن وعلى أساس عمله الخلاصي. ومن ناحية أخرى كما أكد ق. أثناسيوس مراراً[49]، فإنه لا ينبغي علينا اعتبار عقيدة الروح القدس أنها مجرد متصلة (من الخارج) بعقيدة الله، لأنه لا الابن ولا الروح القدس هما مجرد إضافات لله، ولكنهما ينتميان لنفس جوهر الله الواحد الأزلي بكونه الله المثلث الأقانيم الذي هو في ذاته الآب بكامله والابن بكامله والروح القدس بكامله بغير انقسام في وحدانية الجوهر، فهو كإله واحد كامل غير منقسم يعلن ذاته لنا كآب وابن وروح قدس.[50]

المدخل المسيحي لمعرفة الله في مواجهة اليهودية والهلّينية

هذه العقيدة "الإنجيلية والرسولية" عن الله، الذي أُعلن لنا كآب بواسطة الابن وفي الروح القدس[51]، كان قد كشف مكنونها الثالوثي ودافع عنها آباء نيقية اللاهوتيين على مدار القرن الرابع، وذلك في مواجهة كل من اليهودية والهلّينية. وقد رسَّخ هؤلاء اللاهوتيون في الكنيسة، الإيمان الجامع بالثالوث ووحدانية الله،

---

49 Athanasius, *Ad Ser.*, *passim*; and Basil, *De Sp. St.*, 13.30..

50 Gregory Naz., *Or.*, 31.14.

51 Hilary, *De syn.*, 61. See also *De Trin.*, 1.37; 2.22; 4.1, 7; 5.35; 7.7; 8.4.

حافظين هذا الإيمان (الثالوثي) من اتجاهات يهودية ترمي إلى تقليص الثلاثة الأقانيم إلى وحدانية غير متمايزة على طريقة سابليوس، وكذلك من اتجاهات هلّينية تدعو إلى الفصل بين الأقانيم الثلاثة واختلاف الطبائع على نحو ما فعل الأريوسيون.[52]

وسوف نتمكن من تقدير أهمية هذا المدخل المسيحي المتميز لمعرفة الله الآب، حين نبرز الاختلاف بينه وبين المداخل اليهودية والهلّينية.

الاختلاف مع اليهودية

الأصل العبري للعقيدة المسيحية

مما لا شك فيه أن عقيدة نيقية عن الله هي عبرية في أصلها - الذي انحدرت منه - وفي سماتها أيضاً. وهذا يتضح تماماً في رفض عقيدة نيقية للقول بأن الله في تعاليه وسموه الفائق لا يستطيع التلاءم مع طبائع أخرى غير طبيعته وأنه لا يتفاعل مع العالم، كما يتضح أيضاً في تأكيدها على وحدانية وقداسة الله الذي يتدخل في التاريخ من أجل خلاص البشر، هذا بالإضافة إلى تركيزها على كلمة الله التي وصلتنا من خلال الإعلان الكتابي في العهد القديم والعهد الجديد.

التعليم النيقاوي كان فهماً خلاصياً (عبرياً - مسيحياً) لله

وكانت عقيدة نيقية - في شكلها اللاهوتي المكتمل - فهماً خلاصياً (عبرياً – مسيحياً) لله، وقد صار هذا الفهم سائداً ومحكوماً بالحقيقة القاطعة: أنه في يسوع المسيح الابن المتجسد،

52 Gregory Naz., *Or.*, 1.37; 18.16; 21.13, 34; 34.8; 38.15; 39.11; Basil, *Hom.*, 24.1-7; *De Sp.St.*, 30.77; *Hex.*, 9.6; *Ep.*, 189.2f; 210.3f; 265.2; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.18f; 3.8.2, 4; *Or. Cat.*, Prol., 1, 3; *Ep.*, 2.

يتدخل الله شخصياً في العالم ليتمم خلاص البشرية[٥٣]، ويسوع المسيح ليس هو سوى الله **الكلمة** الأزلي، والابن الذي أعلن ذاته لنا وعمل بصورة مباشرة داخل وجودنا البشرى وحياتنا البشرية. وعلى هذا الأساس استطاع لاهوتيو نيقية أن يقولوا، أنه بالحضور المتجسد (ἔνσαρκος παρουσία) لله بيننا فإن أي شيء يقوله ويصنعه الله، أصبح يُقال ويُصنع فقط (وحصرياً) من قِبل شخص (ἐκ προσώπου) المسيح وحده[٥٤]*، وهنا تتضح بقوة مفاهيم العهد القديم عن وجه الله وكلمة الله[٥٥]، وتصير مشخصنة تماماً، حتى أن رؤية الرب يسوع المسيح وسماعه تكون هي هي رؤية وسماع الله الآب نفسه وجهاً لوجه.

وبتقدمه نحونا واقترابه إلينا في يسوع المسيح **الكلمة** المتجسد - الذي أخذ طبيعتنا البشرية ووحدها بنفسه - فتح الله لنا معرفة أعمق أعماق ذاته ككيان شخصي (أقنومي) كامل (في ذاته)، وأدخلنا في شركة حميمة 'شخصية' معه كآب وابن وروح قدس[٥٦]، ولنتذكر مرة أخرى كلمات بولس الرسول في (أف٢:١٨) والتي كانت تعني الكثير لكنيسة نيقية "لأن به لنا كلينا (أي اليهود

---

[53] Gregory Nyss., *Or. Cat.*, 24. Cf. R.V. Sellers, *Two Ancient Christologies*, 1940, p.66.

[٥٤] كان هذا هو التعبير المحبب عند ق. أثناسيوس كما نرى في:

De inc. 3. See *Theol. in Reconcil.*, 245f, and R.V.Sellers, *op. cit.*, p.46f.

* يجب أن نلاحظ أنه قبل التجسد كان كل ما يفعله أو يقوله الله يتم من الآب بالابن في الروح القدس، ولكن بعد التجسد صار كل ما يفعله أو يقوله الله يتم من الآب بالابن **المتجسد** في الروح القدس.

[٥٥] تك ٣٢:٣٠، عد ٦:٢٥، أخ ٧:١٤، مز ٣١:١٦.

[٥٦] وفي الحقيقة - وكما سنرى - فإنه مع بلورة هذه المعرفة المسيحية المميزة عن الله الثالوث، بدأ المفهوم الحقيقي 'للشخص' والذي لم يكن موجوداً من قبل - ولا حتى في العهد القديم - ينمو ليصبح الأكثر أهمية في كل الفكر الإنساني.

والأمم) قدوماً في روح واحد إلى الآب"، لأنه من قبل مصالحته نقض المسيح حائط الحاجز المتوسط الذي يفصل الأمم عن اليهود في القدوم والاقتراب إلى الله في العبادة، وبذلك أدمج الأمم في شركة الإعلان الإلهي والخلاص، ولكنه أيضاً فتح طريقاً عَبْر الحجاب بين الله والبشر معطياً لليهود والأمم على السواء إمكانية الدخول مباشرةً إلى حضرة الله الآب.

التعليم عن الله في الفكر اليهودي

أما على الجانب الآخر، فكان الله يُنظر إليه في اليهودية على أنه متعال جداً إلى درجة لا يمكن معها وصفه أو تسميته، كما أنه غير قابل للمعرفة في وحدانية كيانه غير المتمايزة، ولذلك فإن أي طلب لمعرفة الله (الداخلية) كان يُرفض بفزع شديد ويُوصف بعدم التقوى. ولم يكن يوجد في التعاليم اليهودية معرفة لله في علاقاته الداخلية، بل فقط في علاقاته الخارجية. ومن هنا كان مأزق اليهودية التي أصبحت بذلك تقترن بنوعٍ من أنواع الثنائية الهلّينية. ومن الصحيح طبعاً أن نقول أن اليهودية (تاريخياً) كانت مؤسسة على إعلان الله الفريد عن ذاته في صورة عهد وحوار مع إسرائيل، الشعب الذي اختاره ليكون أداة أو وسيلة للإعلان الإلهي للجنس البشري بأجمعه. لذلك فعند شعب إسرائيل القديم، الله لم يكن يُعرف بشكل مجرد منعزل أو فقط بإبراز الفرق بينه كغير مخلوق وبين المخلوقات، بل كان يُعرف بشكل خلاصي وإيجابي من خلال كلمته وأعماله العظيمة كخالق ورب وفادي. وعلى الرغم من أن وسطاء الإعلان الإلهي مثل موسى قيل أنهم تكلموا مع الله "وجهاً

لوجه"[٥٧]، وكذلك الأنبياء وكُتَّاب المزامير كانت لهم اختبارات مؤثرة وعميقة مع الله، إلاّ أنه قبل أن يصير **كلمة** الله جسداً في ملء الزمان فإن المؤمنين لم يُدخَلوا في علاقة شخصية حميمة مع الله مثل التي حدثت حينما عرفوه مباشرةً كما هو في ذاته (كآب وابن وروح قدس)، أي كما قد أصبح معروفاً في يسوع المسيح الابن المتجسد.

الدخول إلى الله في المسيحية

وسرعان ما أدرك لاهوتيو نيقية 'الثورة' الأساسية في معرفة الله التي حدثت في يسوع المسيح الابن المتجسد، الذي من خلاله كوسيط بين الله والإنسان فإننا نحن الذين كنا (بحسب طبيعتنا) بعيدين عن الله صرنا قريبين منه، وأُعطينا بالفعل سبيلاً إليه. أي أنه بتجسد وظهور (παρουσία) الابن لم يعد الله مغلقاً بالنسبة لنا، بل قد فتح نفسه لنا لكي نعرفه في كيانه الذاتي كآب وابن وروح قدس، لأن ما قد أعلنه لنا عن ذاته بالمسيح وفي الروح القدس هو بالحقيقة 'ما هو الله في ذاته'. ولذا فنحن الآن يمكننا الدخول في شركة 'شخصية' مع الله دون أن تمنعنا إمكانياتنا المحدودة كبشر ودون أن يعوقنا ابتعاد طبيعتنا عن الله، وذلك بفضل ما صنعه الله بمحبته - لأجلنا ولأجل خلاصنا - في تجسد ابنه الوحيد، وأيضاً بفضل عطية روحه القدوس الذي هو حضور الله ذاته ساكناً فينا. إذن فسواء كنا يهوداً أو أمميين، فبالمسيح يسوع وفي الروح القدس نستطيع أن ندخل - بقدر ما - إلى داخل الحجاب، ونعرف الله في العلاقات الداخلية لجوهره الفائق كآب وابن وروح قدس.

---

[٥٧] خر ٣٣:١١.

وأن نعرف الله بهذه الطريقة لا يعني أننا نستطيع أن نعرف ما هو جوهر الله[58]، بل يعني أننا أُعطينا أن نعرف الله معرفةً تكون مؤسسة - مباشرة وبشكل موضوعي - في الله الأزلي نفسه. وهذا من جهة علم المعرفة، هو ما تعنيه عقيدة الثالوث القدوس وما يعنيه قانون إيمان نيقية: حيث يمكننا بالحقيقة أن نعرف الله الآب ضابط الكل معرفة حقيقية ويقينية.

وعند هذه النقطة الجوهرية تختلف المسيحية عن اليهودية، لأنها تعني - وبصورة مدهشة تماماً - أننا نستطيع بقدر ما أن ندرك الله في علاقاته الذاتية الداخلية. وعلى الرغم من هذا، فإن لاهوتي نيقية ظلوا 'عبرانيين' بكل ما تعنيه الكلمة من جهة خوفهم من التجرؤ على الله؛ ففي مهابة واندهاش غامر كانوا على دراية أنهم يمشون على أرض مقدسة حيث ينبغي السير بمنتهى الخشوع والإتضاع وحيث ينبغي أن يفرضوا على أنفسهم قدراً كبيراً من التحفظ والانضباط، وإذا كان حتى الشاروبيم والسيرافيم المقدسين يغطون وجوههم في حضرة الله[59]، فكم بالحري ينبغي أن يفعل بنو البشر، إذ كيف يمكن أن ينظروا الله وأن يعرفوه كما هو في ذاته ويحيون؟، غير أن هذا هو بالتحديد ما قد صار ممكناً على نحو ما بتنازل (συγκατάβασις) الله العجيب في التجسد: وهو أن يكون لنا معرفة دقيقة لله وفقاً لطبيعته الإلهية، ولكنها في نفس الوقت معرفة خاشعة.

---

[58] Athanasius, *Ad mon.;* cf. *De decr.*, 22; *De syn.*, 35.
[59] Athanasius, *Ad Ser.*, .17; cf. *In ill. Om.*, 6.

الاختلاف مع الهللّينية

العلاقة بين الهللّينية والمسيحية

في كتاب "تاريخ المعتقدات"، يقول مؤلفه أدولف هارنك أنه في القرون الأولى من تاريخ الكنيسة المسيحية دخلت الهللّينية إلى المسيحية بقوة وبشكل جذري، وأن الفضل يرجع بدرجة كبيرة إلى القديس أثناسيوس في منع 'تَهلُّن' المسيحية.[60] لقد دُون الإنجيل منذ البداية باللغة اليونانية، كما عبَّرت الكنيسة الأولى بشكل كبير عن عبادتها وتعاليمها بأنماط الفكر اليوناني، ولكن بالرغم من كل ذلك بدلاً من أن يحدث 'تهلُّن' جذري للمسيحية حدث شيء مختلف تماماً. فمن أجل الاستفادة من أشكال الفكر اليوناني قام الفكر اللاهوتي المسيحي بتغيير هذه الأشكال بصورة جذرية وجعلها أدوات لنقل عقائد وأفكار كانت غريبة تماماً عن الهللّينية. وفي الحقيقة كان لرسالة الكنيسة الأثر القوي في تغيير الأفكار الأساسية للهللّينية التقليدية، وذلك طوال فترة صياغة الكنيسة لعقيدتها المتميزة: عن الله بكونه واحد، وبكونه ثالوث في جوهره الأزلي، وبكونه خالق الكون من العدم، وكذلك عن عقيدة التجسد كتدخل شخصي من الله لأجل خلاص البشر، وعن عقائد العناية الإلهية والدينونة والقيامة. ولذا كان من أهم ملامح الفكر اللاهوتي النيقاوي هو عدم 'تَهلُّن' المسيحية بل 'تمسحُن' الهللّينية، وفي هذا الأمر كانت الكنيسة مدينة بشكل خاص للقديس أثناسيوس.

[60] A.von Harnack, *History of Dogma*, Eng. tr. 1897, vol. III, p. 194.

وفي الفصل القادم سوف نتناول الأثر البعيد المدى لعقيدة نيقية في فهمنا لله كضابط الكل خالق كل شيء ما يُرى وما لا يُرى، ولكننا سنركز هنا على ثلاث اختلافات هامة بين الفكر النيقاوي والفكر الهلّيني وذلك بالنسبة لمفهوم المصطلحات الآتية: 'الأيقونة أو الصورة' (εἰκών) و'الكلمة' (λόγος) و'الفعل أو الطاقة' (ἐνέργεια).

الفرق بين الفهم الهلّيني والفهم المسيحي لمصطلح 'الأيقونة أو الصورة' (εἰκών)

إن من الأمور التي تميزت بها الهلّينية أنها أعطت حاسة البصر أهمية أولى على بقية الحواس مما أدى إلى نمو نمط من أنماط الفكر يتصل في جوهره بهذه الحاسة (أي نمط 'بصري')[61]، ويظهر ذلك جلياً من حقيقة أنه في اللغة اليونانية، الكلمات 'فكرة' (ἰδέα)، 'هيئة أو شكل' (εἶδος)، و'نظرية' (θεωρία) تشير كلها إلى أساليب للرؤية أو تشير إلى ما يُرى. كما أن الكلمات أو الأسماء كانت تعتبر كأنها تصوير ـ بشكل حقيقي أو اعتباري ـ لما تعنيه أو تدل عليه أو لما تمثله هذه الكلمات والأسماء. أضف إلى ذلك التفسير اليوناني لعملية البصر على أنها تحدث بواسطة شعاع من النور يتجه من العين إلى الشيء المراد رؤيته. ومن المعروف أن طريقة التفكير الذي في شكل 'صور' (εἴδωλα εἰκόνες) التي في الهلّينية ـ والتي قد امتد بها الناس إلى ما هو أبعد من أنفسهم إلى مستوى الأساطير ـ قد لعبت دوراً بارزاً في كل من الفلسفة والدين على حد سواء.

---

[61] Cf. Martin Buber, *Eclipse of God*, 1957, p. 40.

وكان التباين بين المسيحية والهلّينية كبيراً للغاية عند هذا المستوى الجوهري (من جهة أساليب الفكر)، حيث أن أنماط الفكر الإنجيلي التي تحكمها كلمة الله وطاعة الإيمان (ὑπακοή τῆς πίστεως) تتعارض بشدة مع الأنماط الخاصة بالديانة والفلسفة اليونانية. وقد وصل هذا التباين إلى أوجه في النزاع الأريوسي حول علاقة الآب بالابن والتي تعتبر لب البشارة المسيحية. هل علينا أن نفهم مصطلحات مثل 'الآب' و 'الابن' على أنها صور حسيّة ومرئية أُخذت من علاقاتنا البشرية ثم طبقناها بشكل أسطوري على الله؟. في هذه الحالة، كيف نستطيع تجنب تطبيق موضوع 'نوعية الجنس' الذي في المخلوقات على الله*، أو كيف يمكننا تجنب التفكير في الآب على أنه 'جد' أيضاً علاوة على كونه أب، لأن النوع الوحيد من الآباء الذي نعرفه هو من يكون ابناً لأب آخر؟. وبالتالي فإن التفكير في الله بهذه الطريقة (أي باستخدام المحتوى المخلوق لصور خارجة من عندياتنا) سوف يؤدي حتماً إلى تصورات عن الألوهة نخلع فيها الصفات البشرية على الله، ونصفه فيها بتعدد الأشكال، وسيؤدي في الواقع إلى تعدد الآلهة والوثنية.[٦٢] لكن إذا كان تفكيرنا مركزه في الله - كما يعلن هو لنا ذاته من خلال **كلمته** المتجسد - فحينئذٍ سنعرفه وفقاً لما هو في ذاته كآب بشكل فريد تماماً وبصورة لا تقارن، وسيصبح هو نفسه المعيار الضابط الذي نرجع إليه لنفهم كل ما يخص الأبوة والبنوة البشرية.

* إن محاولة الأريوسيين لتطبيق العلاقات البشرية على معرفتهم لله، كان من أثرها إدخال بعض الأفكار التي تتعلق بالجنس على هذه المعرفة.

[62] Cf. the arguments of Athenagoras of Athens in the second century A.D. against the anthropocentric character of images, *Leg.*, 7-10, 15-18. See also Origen, *Con. Cel.*, 8.17-18; Eusebius of Caesarea, *Opera, MPG* 20, 1545-49; and cf. V. Weidlé, *The Baptism of Art*, Oxford, 1950.

وكما يقول ق. أثناسيوس: "الله لم يجعل الإنسان نموذجاً له، بل بالأحرى بما أن الله وحده هو الآب الحقيقي والكامل (فبالتالي) نحن الرجال نُسمىَ آباء لأبنائنا، لأن منه تُسمى كل أبوة في السماء وعلى الأرض."[٦٣] فالأبوة الفريدة والبنوة الفريدة في الله تعرّف كل منهما الأخرى (*define one another*) بشكل مطلق وفريد. وقد عبَّر ق. أثناسيوس عن هذا المعنى ببلاغة في رفضه لدعاوي الأريوسية التي نادت بأن الإنسان هو مركز وأساس فهم كل شيء: "بالضبط كما أننا لا نستطيع أن نقول أن هناك أب 'للآب'، كذلك نحن لا نستطيع أن نقول أن هناك أخ 'للابن'".[٦٤]

وحقيقة أن الله قد عرَّف ذاته لنا باسم 'الآب' ـ وذلك في ابنه المتجسد يسوع المسيح وبواسطته ـ إنما تعني أننا لا نستطيع ولا يجوز لنا أن نسعى لمعرفة الله أو التعبير عن هذه المعرفة بطريقة تتجاهل تسميته لذاته. لذلك فإن المصطلحين 'أب' و'ابن' لم يقرهما الاعلان الإلهي فقط، بل قد أعطاهما وظيفة ضرورية في معرفتنا لله واختبارنا معه، ولهذا السبب نحن نعمِّد باسم الآب والابن والروح القدس. وقد كان الأمر الذي تعين على آباء نيقية استجلائه هو كيف يمكن للصور 'المخلوقة' والكامنة في فكرنا عن مصطلحي الأبوة والبنوة ـ وبالتأكيد كما هو الحال في كل المصطلحات والمفاهيم البشرية المستخدمة في الكتاب المقدس ـ أن تنطبق على الله.[٦٥] وهنا أكثر من أي موضع آخر، يظهر الأصل العبري الذي

---

[63] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.23, with reference to Eph. 3:15. See the preceding discussion, 1.21-22.

[64] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.16. Thus also Gregory Naz., *Or.*, 31.7.

[٦٥] انظر الدور الذي قامت به الأمثلة (التشبيهات القياسية) والصور الإنجيلية، وتحليلها من جهة علم المعرفة عند هيلاري: Hilary, *De Trin.*, 2.1.18f; 2.6ff.

انحدر منه الفكر اللاهوتي النيقاوي وأثر إعلان الله في العهد القديم بما يحتويه من رفض قاطع - وخاصة في الوصية الثانية من الوصايا العشر - لأي رسم وتصوير حسي لله، مثل ما في العبادة الوثنية للبعليم والعشتاروث آلهة الطبيعة والجنس في العالم السامي القديم. وكان المبدأ الرئيس الذي أخذته الكنيسة من هذا التقليد الكتابي القديم - والذي كان ثابتاً باستمرار داخل الكنيسة في اقترابها الخاشع إلى الله - هو أن الله يفوق تماماً كل تصور بشري. لذلك رفضت الكنيسة - في إطار معرفة الله - الفكرة الهلّينية التي تقول بأن 'الصور' تعتبر 'محاكاة' للأشياء التي تعنيها أو تمثلها (وبالتالي رفضت أن صورة الأب البشري هي محاكاة للآب)، ووضعت محلها الفكرة العبرية التي تقول بأن جميع 'الصور' التي تُستخدم بطريقة لائقة في التفكير والحديث عن الله تشير إليه دون أن تصوره: (*refer to him without imaging him*)[٦٦].

وكما سنرى فيما بعد عند الحديث عن عقيدة الروح القدس ومفهوم ق. أثناسيوس عن الروح القدس بأنه "صورة الابن". أنه حتى الصور المستخدمة في الإعلان الإلهي تنطبق على الله بطريقة ليس فيها أي تصوير له (*imageless*) لأن الله يفوق بشكل مطلق ولا نهائي، المضمون أو المحتوى البشري* (المخلوق) لهذه الصور. ويستخدم الفكر اللاهوتي المسيحي مصطلحي 'آب' و 'ابن' استخداماً مناسباً - في الحديث عن الله كما هو في ذاته - عندما يسمح لهذين المصطلحين أن يشيرا وبطريقة لا تصوير فيهما إلى العلاقات الأزلية في جوهر الله، هذه العلاقات التي بوضعها المتعالي

---

[66] Gregory Naz., *Or.*, 28.12ff; 29.2; 31.7, 33, etc.

* الذي هو نتاج التفكير البشري

غير المخلوق تشكل الأساس الذي يرشدنا - على قدر ما يسمح به مستوانا كبشر - لفهم علاقات كل من الأبوة والبنوة في البشر.

وقد ساهمت تعاليم نيقية عن الابن المتجسد وعن الروح القدس في تدعيم هذا المدخل العبري، لأن كون يسوع المسيح الابن المتجسد هو صورة الله وحقيقته معاً، كان له الأثر البالغ في استبعاد كافة الصور أو التصورات الأخرى عن الله. وبدلاً من أن يكون المسيح تجسيداً لما نفتكره نحن كبشر عن الله، كان هو التجسيد الفريد لله ذاته بيننا في هيئة البشر. أي أن التجسد لا يمثل انعكاس (أو تطبيق) 'ما هو بشري' على 'ما هو إلهي' بل هو انعكاس 'ما هو إلهي' على 'ما هو بشري'. وبهذا يكون التجسد هو الصخرة التي تحطمت عليها كل الأساطير.[٦٧] هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى وكما سنرى فيما بعد، فإن التماثل (التطابق) الذي أقره لاهوتيو نيقية بين وحدانية الابن في ذات الجوهر (ὁμοούσιον) وبين وحدانية الروح القدس أيضاً في ذات الجوهر (ὁμοούσιον) - وذلك في إطار إظهارهم أن 'ما هو' الله الآب نحونا بالابن وفي الروح القدس، هو نفس 'ما هو' الله أزلياً في ذاته - قد أدت هذه المطابقة إلى منع المؤمنين من العودة إلى التفكير في الله حسب ما تحتويه تصوراتهم عن الأبوة والبنوة البشرية، وبالتالي منعهم من التفكير في الأبوة والبنوة الخاصة بالله بأي شكل مادي أو حسي. وعلاوة على ذلك، لم يكن تركيز ق. أثناسيوس على حقيقة أن الابن هو 'الهيئة' (Εἶδος) الوحيدة (الفريدة) للاهوت الآب فقط، بل أيضاً على أن الروح القدس هو 'صورة' (Εἰκών) الابن، مما أوضح أنه ينبغي علينا أن نفكر في الله بطريقة لا تصوير فيها وأيضاً على

[67] Cf. F. W. Camfield, *Reformation Old and New*, 1947, p. 85.

أساس علاقات غير معتمدة على الصور.[٦٨] ولهذا فقد أعطى الفكر اللاهوتي النيقاوي موضعاً مركزياً لعقيدة الروح القدس بالضبط كما أعطى لعقيدة الابن، مما ساعد على تنقية عقول المؤمنين من العادة الهلّينية الخاصة بالتفكير في الله في شكل صور تتسم 'بالمحاكاة' وتعتمد على مركزية الصور البشرية.[٦٩*]

وبدلاً من أن 'يتهلّن' الفكر اللاهوتي المسيحي بنمط التفكير 'التصويري – البصري' المستوطِن في ديانة وفلسفة عالم البحر المتوسط، ظلّ هذا الفكر اللاهوتي أميناً لجذوره العبرية والكتابية.

الفرق بين الفهم الهلّيني والفهم المسيحي لمصطلحي 'الكلمة' (λόγος) و'الفعل أو الطاقة' (ἐνέργεια)

ولكن ماذا عن أثر الفكر الهلّيني على المسيحية فيما يختص بمدلول مصطلحيّ 'الكلمة' (λόγος) و'الفعل أو الطاقة' (ἐνέργεια)؟. وللإجابة على هذا السؤال نعود مرة أخرى إلى

[68] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.15; *De syn.*, 42 & 51; *Ad Ser.*, 1.24; Hilary, *De Trin.*, 7.37; 8.52; 10.6; Gregory Naz., *Or.*, 31.33; and cf. Cyril of Alexandria, *De Trin.*, 6, *MPG* 75.1089.

[٦٩] ارجع إلى مفهوم الأيقونة في الفكر المسيحي والتي لا تعني أيضاً المحاكاة بل تشير بطريقة روحية وغير مادية إلى من تدل عليهم، انظر في ذلك:

Cf. G. Florovsky, *Collected Works*, II, Belmont, 1974, pp. 101-119.

* إن الفكر اللاهوتي النيقاوي عن الروح القدس كان له دور مركزي في منع التفكير في الله بالطريقة التصويرية (التي هي من نتاج التفكير البشري المخلوق) وذلك من ناحيتين:

أولاً، فقد أظهر أنه إذا كانت الأبوة والبنوة في الله هي مثل (صورتهما) التي في الإنسان، فإذا استطعنا أن نقول إن الابن هو واحد في ذات الجوهر مع الأب، فكيف نفسر حينئذ أن الروح القدس أيضاً هو واحد في ذات الجوهر معهما، وهذا يعني أن الصور (أي صور الأبوة والبنوة) التي تُستخدم في الحديث عن الله هي بعيدة تماماً عن ما يعرفه الانسان في واقعه المخلوق.

ثانيا لو كان الابن هو صورة الآب (بحسب مفهومنا البشري عن الصورة التي تعني المحاكاة) فكيف نقول عن الروح القدس أيضاً إنه هو صورة الابن. وهكذا يتضح لنا أنه ينبغي علينا أن نفكر في الله على أساس علاقات غير مأخوذة من مفهومنا البشري لمعنى الصورة.

ق.أثناسيوس وخاصةً إلى مفهومه عن (ἐνούσιος Λόγος) و(ἐνούσιος ἐνέργεια) أي '**الكلمة**' و'الفعل أو الطاقة' اللذان في صميم جوهر (οὐσία) الله.[٧٠] وهنا نجد أنه بفضل نشأة الفكر اللاهوتي المسيحي وظهوره في محيط الفكر والحديث اليوناني، قد حدث تعديل هائل في الأفكار الهلّينية الأساسية.

فمن ناحية، تحول المفهوم اليوناني لـ 'اللوغوس' (λόγος) إلى مفهوم مسيحي، وذلك باندماجه داخل مفهوم العهد القديم عن 'كلمة الرب' ومفهوم العهد الجديد عن '**الكلمة**' الذي كان عند الله وكان الله وصار جسداً في يسوع المسيح. وعلى خلاف الفكر اليوناني الخاص باللوغوس كمبدأ مجرد (معنوي) يختص بالكون، فإن الفكر اللاهوتي المسيحي عبَّر عن اللوغوس بأنه كائن في جوهر الله ذاته (ἐνούσιος λόγος) وأنه هو نفسه أقنوم الابن. فالله لا يكون بدون '**كلمته**' (ἄλογος) على الإطلاق، لأن '**كلمة**' الله ليس شيئاً و'جوهره' شيئاً آخر بل إن كل منهما كائن في الآخر بغير انفصال. إذن فالله ليس صامتاً في جوهره الداخلي ولكنه على العكس من ذلك، هو في داخله متكلم وبليغ.[٧١] وصار هذا المفهوم 'الكياني' عن اللوغوس (أي كينونته في جوهر الله) هو ما ميّز الفهم المسيحي للإعلان الإلهي بكونه تجسيداً لاتصال الله بنفسه بالبشر في '**كلمته**'.* وعلى هذا الأساس، اختلفت 'الثيؤلوجيا' (*theologia*) أي معرفة الله التي مركزها في

---

[70] For references to these Athanasian concepts see *Theol. in Reconcil.*, pp. 222f, 226ff, 235ff.

[٧١] يقول ق. هيلاري: "**الكلمة** هو حقيقة وليس صوتاً، كيان وليس حديثاً، وهو الله وليس عديم الهوية" (عن الثالوث، ٢:١٥).

* لأنه لو لم يكن **الكلمة** (اللوغوس) كائن في جوهر الله لما كان تجسد **الكلمة** هو إعلان الله الحقيقي عن نفسه للبشر واتصال الله الحقيقي بنفسه بالبشر.

’**كلمته**‘، اختلافاً شديداً عن ’الميثولوجيا‘ (*mythologia*) أي معرفة الله التي مركزها في الذات البشرية وتخيلاتها.[٧٢] وفي نفس الوقت قد تَعدَّل جذرياً المفهوم العام لعلاقة اللوغوس بالكائنات المخلوقة وذلك كما سنرى من خلال عقيدة خلق الكون من العدم، والتي أنشأت قناعة بأن الله في خلقه كل الأشياء **بكلمته** قد منحها نصيباً في اللوغوس* أو إدراكاً خاصاً بها.

ومن الناحية الأخرى، تغير أيضاً المدلول اليوناني لتعبير ’الفعل أو الطاقة‘ (ἐνέργεια) إلى مدلول مسيحي، تحت تأثير مفهوم الكتاب المقدس عن قدرة الله الحي في الخلق والعناية. فبخلاف الفكر الأرسطوطالي الذي كان ينظر إلى الله على أنه يتسم "بالفعل الثابت غير المتحرك" (ἐνέργεια ἀκινησίας) وأنه يحرك العالم فقط "حسب رغبة العالم" (κινεῖ ὡς ἐρώμενον)"[٧٣]، جاءت نظرة ق. أثناسيوس لله بأن فيه الفعل (الطاقة) والحركة داخليان في صميم جوهر الله ذاته (ἐνούσιος ἐνέργεια).# فالله لا يكون بدون ’فعله أو طاقته‘ (ἐνέργεια) على الإطلاق، لأن ’فعل‘ الله ليس شيئاً و’جوهره‘ شيئاً آخر فهما متلازمان وكل

---

[72] CF. Plato's discussion, *phaedo*, 85 c.

* القديس أثناسيوس ضد الوثنيين ٤٤، تجسد الكلمة ٣:٣، ٤٢

[73] CF. Aristotle, *Eth. Nic.*, 7, 1154b; *Met.*, 1072b.

هناك فرق بين ’اللوغوس الكائن في الجوهر‘ و ’الفعل (أو الطاقة) الكائن في الجوهر‘:
+ فاللوغوس هو نفسه أقنوم الابن، وبالتالي ’اللوغوس الذي في الجوهر‘ معناه أن الابن هو مع الآب والروح القدس في ذات الجوهر الواحد. وبالتالي فإن الله يتحدث (يتواصل) معنا بالابن (اللوغوس) في الروح القدس.
+ أما ’الفعل (أو الطاقة) الذي في الجوهر‘ فله معنى اخر، حيث أن الفعل ليس أقنوماً (شخصاً)، ولكن قدرة الله - وفعله ونشاطه وحركته - الكائنة في صميم جوهره، لأن جوهر الله وفعله متلازمان وكائن كل منهما في الآخر بغير انفصال.

منهمـا كـائن في الآخـر بغـير انفصـال.* إذن فـالله لـيس خـاملاً في جوهره الداخلي بل على عكس ذلك فإن الحركة والنشاط والعمل ينتمون إلى الطبيعة الأزلية لجوهر الله.

وكـان هـذا المفهـوم الـديناميكي عـن الله هـو مـا ميّـز الفهـم المسيحي للتجسـد علـى أنـه تفاعـل الله - في عنايته وفدائـه للجـنس البشـري - متجسـداً بصـورة شخصية في الزمـان والمكـان. لـذلك نظـر اللاهـوت النيقـاوي إلى يسـوع المسـيح بكونـه واحـداً مـع الله الآب في 'الفعل' كما في 'الجوهر' أيضـاً، لأنـه جسّـد الحضـور الفعّـال (غـير الخامـل) لله ذاتـه في التـاريخ البشـري، كمـا أنـه أظهـر في كـل مـا كانه وكل ما فعله، تحرك الله الحر - في تنازل ومحبة - نحو البشر.

إن هـذه المحبـة الإلهيـة المخلّصـة للبشـر (φιλανθρωπία) - وهـي الكلمـة المفضـلة عنـد ق. أثناسـيوس للتعـبير عـن حـب الله العامـل (الفعّال) نحونا - كانت على النقيض تماماً لكلمة أرسطو 'إيروس' (eros, ἔρως) والـتي تعـني الرغبـة الـتي بهـا يـؤثر الله (بصـورته الخاملة في فكـر أرسطو) في العالم. ففي ظل مفهوم أرسطو عن هذه العلاقة الخاملة لله بـالكون، لم يكـن هنـاك مجـال لفكـرة الخلـق مـن عـدم أو لأي بدايـة للزمـان، أمـا المفهـوم المسـيحي عـن الله الحـيّ العامل فقد أرسى عقيدة خلق كل الأشياء من العدم ووضع الأساس لمفهوم مختلف تماماً للحركة بالنسبة للواقع المخلوق أيضاً.

المنهج المسيحي في الاستفادة من المصطلحات الهللّينية

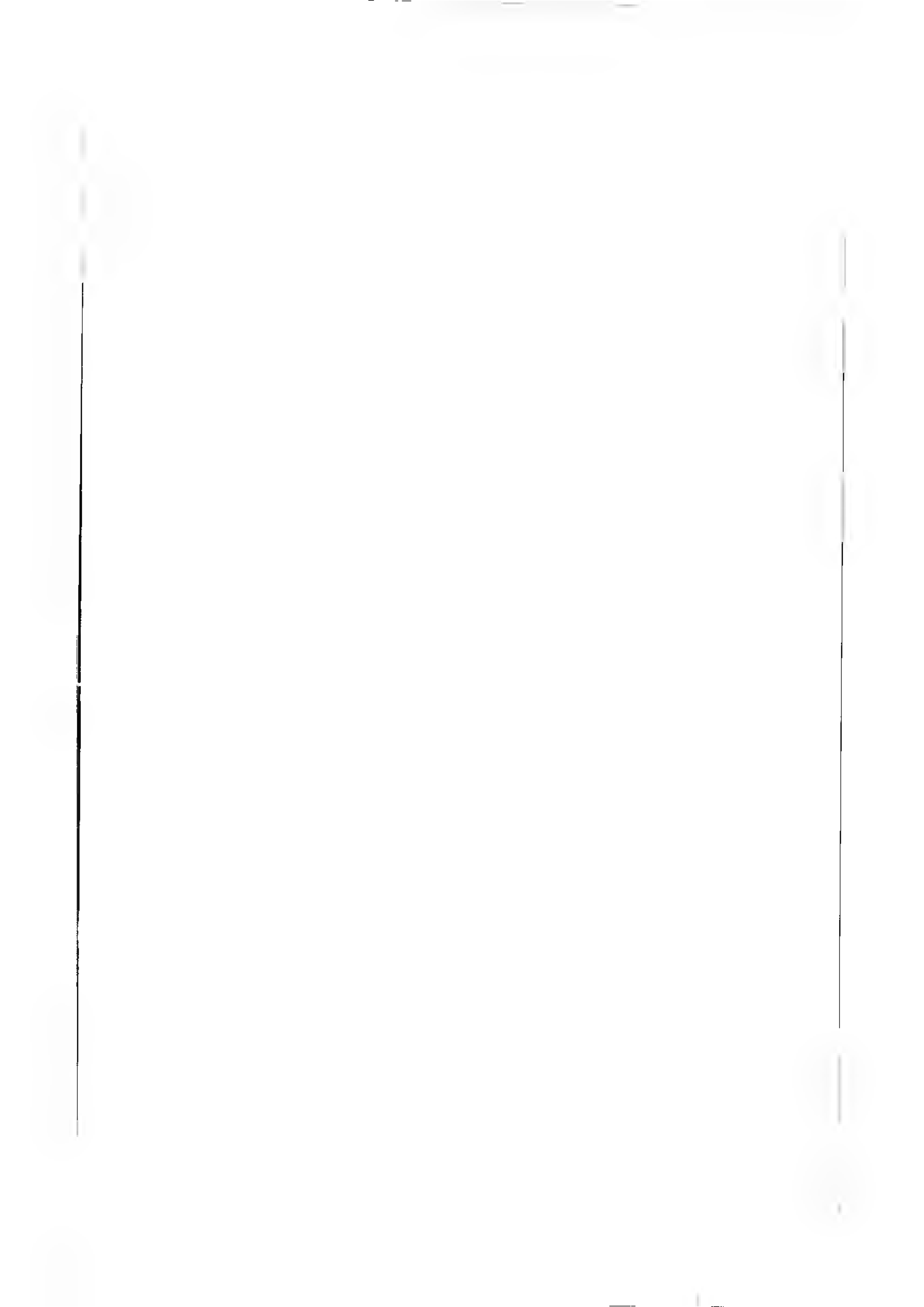
وقد أصبح الآن واضحاً، حتى من المفهومين المتشـابهين: 'اللوغوس الكـائن في الجـوهر'(ἐνούσιος Λόγος) و'الفعـل (أو الطاقـة)

* انظر الحاشية صفحة ١٩٥ في الفصل الرابع

الكائن في الجوهر' (ἐνούσιος ἐνέργεια)، أنه بينما استخدم الفكر اللاهوتي النيقاوي المصطلحات والأفكار اليونانية بكثرة في ربط مضمون ومفاهيم الإيمان المسيحي، إلاّ أنه أعاد صياغة وتشكيل هذه المصطلحات والأفكار من أساسها تماماً، وفقاً للتأثير الخلاّق للكتاب المقدس. فصارت لتعبيرات مثل 'الجوهر' (οὐσία)، 'الكلمة' (λόγος) و'الفعل أو الطاقة' (ἐνέργεια) في الفكر اللاهوتي الآبائي معانٍ مختلفة تماماً عما كانت تعنيه هذه التعبيرات في فكر أفلاطون وأرسطو والرواقيين، أي أنه في الحقيقة قد تم 'إلغاء يونانيتها' بصورة جذرية. إذن فالفكر اللاهوتي النيقاوي لم ينشأ من تحول مسيحية الكتاب المقدس إلى الهلّينية، بل على العكس فهو يمثل إعادة صياغة وتشكيل أنماط الفكر الهلّيني الشائعة لتصير أداة جديرة بالإنجيل وتمكّن الكنيسة من توضيح - وإعطاء تعبيرات راسخة عن - عقيدة الثالوث المتضمَّنة في معرفة الله الآب الذي ندخل إليه بالابن وفي روح واحد. وفوق كل شيء، فإن أنماط الفكر التي تم تخصيصها ونقلها من الثقافة اليونانية قد أخذت الطابع المسيحي الدامغ في إطار دورها في فهم الثالوث القدوس وعبادته، وهكذا اتحدت التقوى مع الدقة، والعبادة مع التعليم الصحيح، بغير انفصال في العمل اللاهوتي لآباء الكنيسة ولاهوتييها الذين قدموا للعالم المسيحي قانون الإيمان النيقاوي القسطنطيني.

الفصل الثالث

الخَالِقُ الضَابِطُ الكُلِ



"إله واحد، آب ضابط الكل، خالق السموات والأرض، ما يُرى وما لا يُرى"

معرفتنا لله 'كخالق' تُستمد من معرفتنا له 'كآب'

لقد تعمَّد مجمع نيقية إعطاء المكانة الأولى لأبوة الله، وذلك في اعتراف المجمع بالإيمان بإله واحد الله 'الآب'، ضابط الكل و'الخالق'، لأن معرفتنا لله 'كخالق' تُستَمد من معرفتنا له 'كآب'* وليس العكس. ولكن كما رأينا، فإن معرفة الآب هي مأخوذة من يسوع المسيح ابنه الذي له ذات الجوهر الواحد مع الآب، لأن الآب أعلن لنا نفسه فيه (أي في المسيح) كما هو في طبيعته الذاتية. ولهذا السبب أصرَّ ق. أثناسيوس في عبارته الهامة التي استرشدنا بها "إنه يكون أكثر تقوى وحق أن نتعرف على الله من خلال الابن وندعوه 'الآب' عن أن نسميه من خلال أعماله فقط وندعوه 'غير المخلوق' (ἀγένητον)".[1] وعلى ذلك، فإن فهمنا لله كخالق ينبغي بالمثل أيضاً أن يُستَمد من الابن، لأن الله هو خالق الكل وصانع الكل بالابن '**الكلمة**' الذي هو في الآب أزلياً ومن نفس طبيعته الذاتية. ويؤكِّد ق. أثناسيوس: "إن مَن يدعو الله 'آباً' يتعرَّف عليه من الابن، مدركاً تماماً أنه حيث يوجد ابن،

* إن معرفتنا لله بكونه 'آب' إنما تعني ضمنياً أنه آب مولود منه الابن ومنبثق منه الروح القدس، لأنه الله في جوهره ثالوثي ومعرفتنا له تعني معرفتنا له بكونه ثالوث (كما سيأتي ذكره في الفصل الأخير). وهذا هو المنهج الذي نراه في قانون الإيمان، إذ يبدأ بالاعتراف بالله بكونه آب ثم بعد ذلك يعلن الإيمان بالابن المولود من هذا الآب والروح القدس المنبثق من هذا الآب أيضاً.

[1] Athanasius, *Con.Ar.*, 1.34.

فبالضـرورة تكـون كـل الأشـياء الـتي أتـت إلى الوجـود قـد خُلقـت بالابن. وعندما يدعونه (أي الله) 'غير المخلوق' فإنهم يسمُّونه هكـذا من جهة أعماله فقط وبذلك فهم لا يعرفون الابن أكثر مما يعرفه اليونـانيون (الوثنيـون). ولكـن مَن يـدعوه 'آبـاً' فإنـه يسـمِّيه مـن جهـة '**كلمتـه**'، وإذ هـو يعـرف **الكلمـة** فإنـه يعترف بأنـه صـانع الكـل، ويفهم أن بـه (أي **بالكلمة**) قـد أتـت كـل الأشـياء إلى الوجـود".[2] إذن فعنـد ق. أثناسيوس فإن مفهـوم الله كخـالق محكـوم تمامـاً بعلاقـة التلازم والتواجد (الاحتواء) المتبادل بين الآب والابن، وبالعمل الواحد غير المنفصل الذي لهما. وبما أن الآب لا يكون قط بدون الابن كما أن الابن أيضاً لا يكون بدون الآب، فكل ما يصنعه الآب يتم بالابن ومن خلاله، وكل ما يصنعه الابن يكون هو نفسـه مـا يصنعه الآب. ونفس الشيء ينبغي أن يُقال بالنسبة للعلاقـة بـين الله و**كلمته**، فبما أن الله لا يكون قط بدون **كلمته** كما أن **الكلمة** لا يكـون بـدون الله، فكل شئ مخلوق قد خلقه الله من خلال **كلمته** و**بكلمته** وفي **كلمتـه**.[3] وبـالطبع مـن النصـوص الـتي كانـت ذات أهميـة قصـوى بالنسبة للقديس أثناسيوس وكل لاهوتيي نيقية، الإصحاحات الأولى من إنجيل ق. يوحنا والرسالتين إلى أهل كولوسي والعبرانيين، والـتي قُدِّمت فيها عقيدة الخلق التي مركزها المسيح **الكلمة** المتجسد.

وقد فسَّر ق. هيلاري عقيدة نيقيـة الخاصـة بـالله كخـالق، بنفس التأكيد على أبوة الله والدخول إلى الله الآب من خـلال الله الابـن، وهذه بعض من أقواله في هذا الصدد:

[2] Athanasius, *Con.Ar.*, 1.33; *De decr.*, 30-31.
[3] Athanasius, *Con.Ar.*, 2.31ff. And cf. *De decr.*, 7, 11f.

- "تذكّر أن الاستعلان لم يكن للآب الذي أُظهر كـ 'الله' بل لله الذي أُظهر كـ 'آب'".[4]

- "إن صميم مركز الإيمان الخلاصي، ليس هو مجرد الإيمان بالله بل الإيمان بالله كآب، وليس هو مجرد الإيمان بالمسيح ولكن الإيمان به كابن الله، ليس كمخلوق بل بكونه الله الخالق المولود من الله (الآب)".[5]

- "إن الوجود كله مدين في أصله ومنشأه للآب، (فالآب) في المسيح وبالمسيح هو مصدر كل شيء".[6]

إذن بالنسبة للقديس هيلاري، فإن كل ما يُقال أو يُعتقد عن الله 'كخالق' يجب أن يكون محكوماً بفهم 'أبوة' الله التي تُنقل (إلينا) في ومن خلال شخص وعمل يسوع المسيح ابنه الحبيب، ولذلك نجد ق. هيلاري يقول: "الله لا يمكن أن يكون إلاّ محبة، ولا يمكن أن يكون إلاّ آب: و(كما أن) مَن يحب لا يحسد، فمَن هو آب هو آب بكليته وبجملته*".[7]

معرفتنا لله 'كخالق' تكون من خلال ابنه الكلمة المتجسد

ونستطيع الآن من منظور أولوية ومركزية علاقة الآب بالابن وأيضاً من حقيقة أننا نأتي إلى الآب، فقط من خلال الابن - **الكلمة** الذي صار جسداً - أن نقدِّم عرضاً لعقيدة نيقية الخاصة بالله الخالق

---

[4] Hilary, *De Trin.*, 3.22.

[5] Hilary, *De Trin.*, 1.17.

[6] Hilary, *De Trin.*, 2.6.

* القديس هيلاري يقصد هنا أن 'أبوة' الله هي التي تحكم كل كلامنا وتفكيرنا عن الله كخالق'، لأن الله هو 'آب' كما أعلن لنا عن ذاته في المسيح. وكما أن الله كمحبة لا يمكن أن يحسد (وإلا فلن يكون حينئذ محبة)، فكذلك بما أن الله ' آب' فهو في كل ما يكونه ويفعله 'آب' (حتى حينما يخلق)، وهذا هو مدخل فهمنا لله في كل شيء.

[7] Hilary, *De Trin.*, 9.61.

ضابط الكل. ونحن لا نقدر أن نفهم معنى 'ضبط' الله للكل أو كونه 'خالق'، من خلال احتمالات نظرية مجردة وتعميمات غامضة ـ وذلك بتخيلنا عن ما هو ليس الله، أو بالبحث فيما قد أتى به الله إلى الوجود مختلفاً عن نفسه. ولكن كما ذكرنا، أنه ليس من خلال أعمال الله (خليقته)، وإنما فقط من خلال إعلان الله عن ذاته، وإعطاء الله ذاته لنا، في يسوع المسيح ابنه المتجسد المولود من طبيعته الذاتية الإلهية، فإننا نستطيع أن نفهم مَن هو الله فهماً حقيقياً وأن نعرفه ـ على قدر الامكان ـ وفقاً لطبيعته الذاتية كآب. وكذلك على نفس الأساس وبنفس الطريقة فقط، يمكننا أن نعرف الله الضابط الكل، بكونه خالق السماء والأرض، وكل الأشياء ما يرى وما لا يرى ـ أي عندما نعرفه مباشرةً وهو يعمل من خلال يسوع المسيح، الذي دُفع إليه من الآب كل سلطان في السماء وعلى الأرض.[8]

وبسبب وحدة الجوهر والطبيعة بين الآب والابن فإنه يوجد أيضاً وحدة في الفعل بينهما، فما يصنعه الآب يصنعه الابن، كما أن أعمال الابن ينبغي أن يُنظر إليها على أنها أعمال الآب.[9] إذن فإن فهمنا لسيادة الله كلي القدرة وفعله الخلّاق يجب أن تحكمه معرفتنا الفعلية لله كآب في يسوع المسيح ـ فهو أبو المسيح بشكل فريد، وأبونا نحن من خلال المسيح. ومن هنا نتعلّم أن الله بكونه الآب ضابط الكل فهو الخالق ضابط الكل.

---

[8] في مجمع القسطنطينية، تم تحريك كلمتي "السماء والأرض" في قانون الإيمان لتكون في موضعها الحالي، وذلك بعد أن كانت ضمن العبارة التي عن الابن في قانون نيقية.

[9] Hilary, *De Trin.*, 7.17, with reference to John 5.17-22. Cf. *De Trin.*, 8.4.

الله هو 'آب' في صميم كيانه، ولهذا فهو 'خالق'

إن الله هو الكيان الواحد الأسمى، ضابط الكل، غير المخلوق، المكتفي ذاتياً، كليّ الكمال، الينبوع (πηγή) والمصدر (ἀρχή) والمسبب (αἴτιος) لكل الكائنات الأخرى.[١٠] ويمكن حتى أن يُقال أنه هو وحده الكائن بكل معنى الكلمة، حيث إن جميع الكائنات الأخرى هي كائنات فقط من منطلق أنها تستمد (كيانها) منه بكونها خليقته.[١١] ومع ذلك، فإن الله هو هذا المصدر أو الينبوع المطلق للكينونة، فقط لأنه آب للابن منذ الأزل، ومن هنا فهو ينبوع في صميم طبيعته الداخلية كإله.[١٢] وعندما نسمي الله 'آب' فنحن لا نسمي إحدى صفات الله، وإنما "نعني (أو ندلّل على) صميم كيانه".[١٣]

وهذا بالطبع لا يعني أن الله هو الينبوع بالنسبة للكائنات المخلوقة بنفس الطريقة التي بها هو الينبوع بالنسبة للابن الأزلي، وإنما يعني أنه إن لم يكن هو الآب الذي قد وَلَد الابن أزلياً من جوهره (ἐκ τῆς οὐσίας) الذاتي، فلا يمكن أن يكون (من الأساس) ولوداً (γεννητικός) أو مثمراً (καρπογόνος) في جوهره الذاتي[١٤]، أو بالتالي لا يمكن أن نعتبره كمصدر للوجود أو لأي كيان على الإطلاق، لأنه في هذه الحالة لن يكون أكثر من

---

[10] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.54; 3.1; 4.3; *De decr.*, 16; *De syn.*, 46; *Ad Ant.*, 5.

[11] See Athenagoras, *Leg.*, 4.2; 15.1,
كانت المخلوقات، في علاقتها مع الله 'الكائن' الوحيد 'غير المخلوق'، تُوصف بأنها 'غير كائنة'
Cf. Origen, *Con. Cel.*, 7.42f; *De prin.*, 1.1; Athanasius, *Con. gent.*, 2, 35, 40; *De inc.*, 17.

[12] Athanasius, *De syn.*, 46ff.

[13] Athanasius, *De decr.*, 22; cf. *De syn.*, 34; and *Ad Afr.*, 8.

[14] Athanasius, *De decr.*, 15; *Con. Ar.*, 1.14; 2.2, 33; 3.66; cf. 1.14, 19; *Ad Ser.*, 2.2.

مجرد صانع أو مُشكِّل للكون.[15] فلأن الله (في الأساس) هو ولود في صميم كيانه لذلك فهو خالق.

ومن هنا كان إصرار ق. أثناسيوس على أن الذين ينكرون أن الله ضابط الكل هو 'آب' لا يمكنهم أن يؤمنوا به 'كخالق' فيقول: "لو كان الله بلا 'مولود' (ἄγονος) لكان بلا 'أعمال' (ἀνενέργητος)، لأن الابن هو مولوده الذي يعمل من خلاله".[16]

الآب يخلق كل الأشياء بالابن في الروح القدس

ولقد كان مفهوم ق. أثناسيوس الأساسي أنه بما أن كيان الابن بكامله مطابق تماماً لكيان الآب، وبما أنهما واحد في ذات الطبيعة وفي ذات اللاهوت، فكل ما يقال عن الآب يقال عن الابن ما عدا (كونه) 'آب'.[17] وإذا كان "الابن له كل ما هو للآب" وبالحقيقة هو نفسه 'الكل' الذي للآب*، وإذا كان الابن هو "الله بكامله وكماله" (ὅλος καί πλήρης θεός)، فبالحقيقة يكون هو أيضاً بالتأكيد أصل أو مبدأ (ἀρχή) الوجود# مع الآب.[18] ولا يمكن بالطبع أن يكون هناك اثنان أو ثلاث مصادر أو أصول، بالضبط كما أنه لا يمكن أن يكون هناك أثنان أو ثلاثة آباء.[19] فالآب والابن والروح القدس هم واحد بلا انقسام، وهم أزلياً في

---

[15] Cf. here G. Florovsky, 'The Concept of Creation in Saint Athanasius', *Studia Patristica*, Vol. IV, 1962, pp.45f.

[16] Athanasius, *Con. Ar.*, 4.4; cf. 2.41; 3.11f.

[17] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.3-6; *De syn.*, 49. For the same principle see Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.38 and 42, ed. Jaeger, I, pp. 196f and 222f; *Con. Eun.*, 3.4, II, p. 260; *Antir.*, 6 and 7, 11, pp. 330f and 337.

* ارجع إلى ق. أثناسيوس في ضد الأريوسيين ٩:١ "إن كل ملء لاهوت الآب هو كيان الابن".

إن الآب هو مصدر الوجود ولكن ليس بمعزل عن الابن أو الروح القدس، حيث إن الاب يخلق كل شيء بالابن في الروح القدس.

[18] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.6; 4.1.

[19] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.15; 4.1-3; *Ad Ser.*, 1.28.

تواجد (احتواء) متبادل، كل منهم في الآخر، بكونهم الثالوث القدوس المبارك، ولكن هم "لاهوت واحد ورئاسة واحدة" (μία Θεότης καί μία ἀρχή).[20] أي أن الله مثلث الأقانيم، الثالوث غير المنقسم، هو وحده الرأس أو المبدأ (ἀρχή) المطلق الواحد لكل الأشياء. وبعبارة أخرى، فإن الجوهر الإلهي الواحد هو كامل وكلي الكمال، ليس فقط في الآب ولكن أيضاً في الابن وفي الروح القدس. فكل أقنوم هو الله بأكمله (ὅλος Θεός)، وكل أقنوم هو 'كل ما هو الله منذ الأزل'.[21]

وبهذا المعنى علينا أن نفهم التمايز والوحدانية في الفعل الخلّاق الذي للآب وللابن، وهو ليس للواحد بدون الآخر على الإطلاق، لأن أي شيء يصنعه الآب يصنعه وهو في الابن، وأي شيء يصنعه الابن يصنعه وهو في الآب. "فبينما يُعطي الآب كل الأشياء للابن، فهي لاتزال له في الابن، وحينما تكون هذه الأشياء للابن فإنها لاتزال للآب، لأن لاهوت الابن هو لاهوت الآب، ولذلك فالآب يحقّق ضبطه لكل الأشياء وتدبيره الإلهي (πρόνοιαν) بالابن".[22] وفي الواقع "لا يوجد شئ يجريه الآب إلاّ بالابن".[23]

---

[20] Athanasius, *Ad Ant.*, 5; 6-11; *Con. Ar.*, 2.33; 3.1f, 15; *Ad Afr.*, 11; *In ill. om.*, 5; *Exp. Fidei*, 1-4.

[21] Athanasius, *De decr.*, 16ff., 22f; *Ad episc.*, 17f; *Con. Ar.*, 1.16.28; 2.33; 3.1ff; *Ad Afr.*, 4f; cf. also *Exp. Fidei*, 1f *In ill. om.*, 6.

[22] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.36.

[23] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.12.

الآب مع الابن والروح القدس هو أصل ومصدر كل الوجود

إذن فالله بكونه 'آب' فإنه الكيان الواحد الأسمى ضابط الكل الذي هو نبع (πηγή) كل الوجود. فهو الآب الأزلي الذي مع الابن الأزلي والروح القدس الأزلي - المساويين له واللذين لهما ذات الجوهر الواحد معه - هو الأصل (ἀρχή) الفائق الإدراك لكل الأشياء المخلوقة، ما يرى وما لا يرى على حد سواء، والتي تختلف تماماً في طبائعها الزائلة عن طبيعته. و لأن الله هو وحده 'الآب' ضابط الكل - والعلة (αἰτία) غير المحدودة والفائقة الإدراك لكل الموجودات - فهو الذي يجب أن نعرفه بكونه 'الخالق' ضابط الكل.[٢٤] ويقول ق. اثناسيوس: "نحن نؤمن بإله واحد غير مولود، الله الآب ضابط الكل، خالق الكل، ما يرى وما لا يرى، الذي وجوده من ذاته"[٢٥]، وهذا الإيمان عبَّر عنه ق. هيلاري أيضاً بأسلوب جدير بالذكر حيث قال:

"إنه الآب الذي تدين له كل الكائنات بأصل وجودها، إذ أنه في المسيح وبالمسيح هو مصدر الكل. وبخلاف كل شئ آخر، فهو كائن بذاته. وهو لا يستمد وجوده من خارجه ولكنه يمتلك هذا الوجود من ذاته وفي ذاته. إنه لا نهائي لأنه لا شيء يمكن أن يحتويه ولكنه هو يحتوي كل شيء. ولا يحده مكان لأنه غير محدود، وفي أزليته هو أقدم من الزمن لأنه هو خالق الزمن. أطلق العنان للخيال لتخمِّن ما هو أقصى حدود الله ولسوف تجده حاضراً هناك، ومهما حاولت أن تمتد (بخيالك) فستجد دائماً آفاقاً أبعد وأبعد. اللانهائية هي ملكه مثلما تمتلك أنت المقدرة على بذل هذا الجهد (في

---

24 Athanasius, *De decr.*, 11.
25 Athanasius, *Exp. Fidei*, 1.

التفكير). الكلمات سوف تخذلك، ولكن وجوده لن يمكن أن يُحاط (أو يُحصر). ولك أيضاً أن تعود بصفحات التاريخ إلى الوراء فسوف تجده حاضراً على الدوام، وإذا عجزت الأرقام عن تحديد أقدم العصور التي تغلغلت إليها فسوف تجد أن أزلية الله لم تنتقص بالمرة. حاول أن تُحفز وتنهض ذهنك لتدرك الله 'ككل' فستجده يفلت منك. فالله 'ككل' قد ترك لك شيئاً لتدركه ولكن هذا الشيء غير منفصل أبداً عن 'كليته'. وهكذا فأنت تفقد 'الكل' طالما ما تبقى بين يديك هو مجرد 'الجزء'، وقد يكون ولا حتى 'الجزء' لأنك تتعامل مع 'كلٍ' لن تتمكن من تقسيمه. لأنه بينما 'الجزء' يحمل معنى التقسيم فإن 'الكل' هو غير منقسم، والله كائن في كل مكان وهو حاضر 'بكليته' أينما كان. إذن فالعقل لا يستطيع الوصول إلى مستوى الله طالما لا توجد نقطة يمكن تأملها خارج ذاته، وطالما أن الأبدية هي ملكه منذ الأزل. هذا عرض صادق لسر الكيان الفائق الإدراك الذي يُعبر عنه باسم 'آب': الله غير المرئي، غير المحدود، الذي لا يُنطق به. ولنعترف بصَمتنا أن الكلمات لا تستطيع أن تصفه، وليعترف العقل أنه فشل في محاولته لإدراك الله وفشل في سعيه لتعريف الله. ورغم ذلك، كما قلنا، فإن الله له في اسم 'الآب' ما يشير إلى طبيعته: فهو آب دون أي قيد أو شرط، وهو لا يأخذ قوة الأبوة من مصدر خارجي مثلما يفعل البشر. هو غير مولود، باقٍ على الدوام، أبدي بطبيعته. وهو معروف للابن فقط لأن "لا أحد يعرف الآب إلاّ الابن، ومن يريد الابن أن يُعلن له"، كما أنه لا أحد يعرف الابن إلاّ الآب. كل منهما له معرفة تامة وكاملة بالآخر. ولذلك طالما أن 'لا أحد يعرف الآب إلاّ الابن'

فلنجعل أفكارنا عن الآب متوافقة مع (ما قد أعلنه) الابن، الشاهد الأمين الوحيد الذي يعلن الآب لنا".[٢٦]

هذا النص مفيد للغاية، لأنه بينما يبيِّن ق. هيلاري أن الله الضابط الكل - والمعروف لنا بالابن - يفوق بصورة لانهائية كل ما يمكن أن ندركه أو نعبِّر به عنه، إلاّ أنه (أي ق. هيلاري) رغم ذلك يؤكد أن كل ما نفكر فيه أو نقوله عن الله يجب أن يكون مقصوراً ومحكوماً داخل حدود إعلان الآب في الابن المتجسد ومن خلاله.[٢٧] وهذا الإعلان عن قدرة الله ضابط الكل الذي قدَّمه لنا الله بذاته بواسطة الابن وفي الروح القدس، يتعارض بالطبع مع أفكارنا التي تنسب لله قوى متجبرة غير محدودة، تلك الأفكار التي نكوِّنها نحن من اختباراتنا في هذا العالم ثم ننسبها إلى الله بعد أن نعطيها صفة اللانهائية، لأن القدرة الإلهية - والتي ظهرت في يسوع المسيح - هي من نوع مختلف تماماً. إن الأمر ليس في أن نفكر **نحن** فيما **يمكن أن يفعله** الله، وإنما نفكر فيما **فعله الله ولا يزال يفعله** من خلال يسوع المسيح. وبهذا نستطيع أن نفهم شيئاً عن ما هي بالحقيقة قدرته الإلهية كضابط الكل.[٢٨]

قدرة الله (ضابط الكل) وعنايته، تجلَّت في التجسد والفداء

وربما الذي استحوذ على فكر ق. هيلاري أكثر من أي شيء آخر في هذا الصدد، كان هو قدرة الله المذهلة التي ظهرت في تنازله ليصير متجسداً داخل حدود البشرية المخلوقة والضعيفة، وهذه القدرة ظهرت أيضاً في حياته المحتقرة التي أرادها لنفسه على الأرض

[26] Hilary, *De Trin.*, 2.6.
[27] Hilary, *De Trin.*, 1.13-19.
[28] Hilary, *De Trin.*, 3.1-5; cf. 1-12; 2.33.

في تواضع الجسد، من الطفل الباكي في المذود وصولاً إلى الإنسان الضعيف على الصليب. فأن يصير الله ضابط الكل في مثل هذه الحالة من الصغر والفقر والعوز لأجلنا بينما يظل هو الله بكل ما هو عليه أزلياً، فهو عمل ينم عن قدرة وعظمة لا توصف وأبعد مما يمكن للعقل البشري وحده أن يدرك.[29] وبذلك يتضح لنا تماماً أن كلاً من 'الخريستولوجي' (أي التعليم عن المسيح) و'السوتيريولوجي' (أي التعليم عن الخلاص) لهما - ولابد أن يكون لهما - أهمية حاسمة في فهمنا لقدرة الله 'كضابط الكل' وفي فهمنا لفعله المتميز في الخلق والفداء.

وقد سلَّط ق. أثناسيوس الضوء على هذا التعليم النيقاوي وأوضحه بشدة، حيث تحدث عن الله بأنه في جوهره الثالوثي هو الرأس (أو المبدأ)، وبأن المسيح (بكونه واحد في ذات الجوهر) فهو الرأس (أو المبدأ) المتجسد. ويقول ق. أثناسيوس في هذا الصدد: "إن ناسوت الرب (ὁ Κυριακός ἄνθρωπος) الذي أخذه من العذراء مريم، هو الشكل التدبيري الذي اتخذه الرأس (أو المبدأ) (ἀρχή) الإلهي، وذلك في تنازل ابن الله **الكلمة** شخصياً ليدخل الخليقة ويحقّق في داخلها عمل وتدبير (πρόνοια) الله الآب ضابط الكل".[30] أما الأريوسيون، فلكي يبرروا وجهة نظرهم بأن ابن الله **الكلمة** هو مخلوق في الأساس - على الرغم من أنه الفاعل الإلهي في الخلق - فقد لجأوا إلى ما ورد في الترجمة السبعينية لسفر الأمثال (٨:٢٢) "الرب قناني (أوجدني) أول (رأس – مبدأ) طريقه من أجل أعماله".[31] وبدلاً من أن يرفض ق. أثناسيوس هذه الفقرة، فسَّرها بأنها تعني أن يسوع

---

[29] Hilary, *De Trin.*, 2.24-27; 3.20; 9.4-14; *Com. In Ps.* 53 (54).3.

[30] Athanasius, *Exp. Fidei*, 1 and 4.

[31] (Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ)

المسيح في طبيعته الإنسانية، قد خلقه الله كرأس (أو بداية) وكنموذج أول لكل أعمال عناية الله وفدائه لنا (ἀρχήν). ولقد حرص ق. أثناسيوس أولاً على ترسيخ حقيقة أن الابن المتجسد هو إله حق من إله حق وهو الذي به أتت كل المخلوقات إلى الوجود من العدم، وفيه تقوم وتتماسك معاً (وذلك بكونه الرأس أو المبدأ الإلهي).[32] ثم أوضح ق. أثناسيوس بعد ذلك أن الابن قصد أن يصير إنساناً "في شكل العبد" لكي ما يتمم عمل الله الخلاصي والتجديدي لنا (بكونه الرأس أو المبدأ المخلوق، أي بداية الخليقة الجديدة).[33]

ولكي يربط ق. أثناسيوس بين الرأس (أو المبدأ) (ἀρχή) المخلوق ـ أي يسوع المسيح في طبيعته الإنسانية - وبين الرأس (أو المبدأ) (ἀρχή) غير المخلوق الذي هو الله في جوهره الفائق، اعتبر ق. أثناسيوس أن المسيح بكونه الرأس (أوالمبدأ) المخلوق - في طبيعته الإنسانية - إنما يعتبر 'الأول' لبداية جديدة داخل الخليقة، كما أنه ـ بكونه الرأس (أو المبدأ) الإلهي مع الآب والروح القدس - فإنه 'المصدر' لعطاء الله ونعمته لخليقته.[34] وهذا يعني، أولاً: أنه بكونه الرأس (أو المبدأ) (ἀρχή) لكل طرق الله لأجلنا - وذلك في هذا الشكل التدبيري في المكان والزمان - فإن الابن المتجسد له وظيفة ذات شقين، فمن ناحية هو الطريق الفعلي الذي اتخذه الله بيننا في تدبيره لخلاصنا، ومن ناحية أخرى هو أيضاً الطريق الوحيد الذي نعود فيه إلى الآب. ثانياً: بكونه الرأس (أو المبدأ) (ἀρχή) الإلهي

---

[32] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.18-43.
[33] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.44-82.
[34] Athanasius, *De decr.*, 13f.

فإنه (بالتالي) هو مصدر كل الخليقة، والوحيد الذي به يمكن أن نفهم جميع طرق الله وأعماله.*

فما عسى لهذا المدخل 'المتمركز حول المسيح' (*Christocentric*) أن يخبرنا عن الله كخالق وضابط الكل؟.

أولاً: الله لم يكن خالقاً على الدوام#

التمييز بين الابن والخليقة

لقد ذكرنا فيما سبق أن الله الآب بينما هو ينبوع كل الوجود، إلاّ إنه ليس ينبوعاً للمخلوقات بنفس الطريقة التي بها هو ينبوع الابن. لأن الابن مولود من الآب أزلياً داخل جوهر الله الواحد كإله من إله، في حين أن المخلوقات ليست مولودة من الله بل مخلوقة بواسطته من العدم وهي بذلك تكون خارجاً عن الله. فالابن مولود من طبيعة الله وهو بلا بداية (ἄναρχος) مثله مثل الآب، ولا يوجد أي فاصل (زمني أو من أي نوع) بينه وبين الآب لأنه واحد مع الآب في ذات الجوهر والطبيعة. أما على الجانب الآخر فإن المخلوقات قد أُوجدت من العدم بإرادة الله ولها بداية محددة، وهي تختلف اختلافاً كاملاً من حيث الجوهر والطبيعة عن الله. والنقطة المحورية هنا، هي التفريق والتمييز المطلق بين ولادة الابن بالطبيعة (φύσει) من الله

---

* كان ق. أثناسيوس يرى أنه بسبب أن المسيح هو الرأس (أو المبدأ) (ἀρχή) الإلهي الذي به أعطيت كل المخلوقات وجودها من العدم، فإنه بالتالي هو الوحيد الذي يستطيع تجديدها،ولذا أتى وتجسد ليصير هو الرأس (ἀρχή) المخلوق (في طبيعته الإنسانية) لكل الخليقة الجديدة.

بالطبع ليس المقصود أن الله لم تكن لديه 'على الدوام' القدرة على الخلق، ولكن المعنى أن الله لم يكن 'على الدوام' ممارساً لعمل الخلق. فالخليقة لم تكن موجودة 'على الدوام' مع الله، حيث لا توجد علاقة ضرورية (لزومية) بين الله والخليقة.

وبين خلق العالم بالإرادة (βουλήσει / θελήσει) من الله.[٣٥] وقد بات واضحاً جداً للكنيسة في العقود الأولى من القرن الرابع، أنه ما لم يتم تحديد هذا التمييز بوضوح فإن الكنيسة يمكن أن ترتد في نهاية الأمر إلى الوثنية.

المشاكل التي نتجت عن نظرة كل من أوريجينوس وأريوس لله والعالم

وكان هذا هو الأمر الذي يكمن وراء المشاكل التي واجهت آباء نيقية، لأن الأفكار المزعجة التي ظهرت في تعاليم أريوس كانت تعود إلى عدم وضوح الرؤية لدى أوريجانوس بخصوص الفرق بين علاقات الله الداخلية والخارجية، أي بين ولادة الابن الأزلية داخل جوهر الله الواحد وبين خلق الكون بواسطة الابن الأزلي أو **كلمة** الله[٣٦]، فلم يستطع أوريجينوس أن يفكر في الله بكونه 'باندوكراطور' أو ضابط الكل (Παντοκράτωρ) إلاّ في ظل تلازم (أو اقتران) ضروري وأزلي لله مع كل الأشياء (المخلوقة) (τὰ πάντα). ولذا فالخليقة بالنسبة لأوريجينوس، كان ينبغي أن يُنظر إليها على أنها ملازمة لجوهر الله وأنها موجودة معه منذ الأزل.[٣٧]

ومما ساعد على زيادة هذا القصور في إعطاء أسبقية قاطعة (خارج الزمن) لعلاقة الآب بالابن عن علاقة الخالق بالكون، أن

35 See the Epistle of Alexander, recorded by Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.3; the overture of the Council of Antioch to the Council of Nicaea, J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 150, 209f; and Athanasius, *Con. Ar.*, 3.59-62.

36 G. Florovsky, 'The Concept of Creation in Saint Athanasius', *op. cit.*, pp. 39ff; see also 'Creation and Creaturehood', *Collected Works*, Vol. III, pp. 47ff.

37 Origen, *De prin.*, 1.2f, 10. See the fragment of *De rebus creatis* by Methodios of Olympus, preserved by Photius, *Bibliotheca*, c.235.

أوريجينوس كان لا يتفق مع العقيدة الخاصة بولادة الابن "من جوهر الآب" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός) وقد بدا أنه يعتقد بأن كلاً من ولادة الابن وخلق الكون إنما يرجع إلى إرادة الآب.[٣٨]

ولذلك كان يتعين حل مشكلتين أساسيتين: الأولى هي نظرة أوريجينوس **'الأحادية'** الخاصة بأزلية العالم (الذي وحّد فيها بين الله والعالم من جهة الأزلية) والتي أدت إلى تقويض مبدأ سمو (أو تفوق) الله على الخليقة، لأنها بذلك جعلت العلاقات الخارجية لله* كما لو كانت ضرورية بالنسبة لله#، كما أدت أيضاً إلى تقويض الحقيقة التاريخية الفريدة الخاصة بالتجسد لأن نظرة أوريجينوس تلك كانت تعني ضمناً أن الأحداث التاريخية ليست في النهاية أكثر من مجرد تصويرات رمزية مؤقتة 'للإنجيل الأزلي'.

أما المشكلة الثانية فتمثلت في أن نظرة أريوس **'الثنائية'** لعلاقة الله بالعالم (التي فصل فيها بين الآب والابن) قد أدت إلى قطع الصلة الوجودية بين الابن المتجسد والله الآب وهي التي يعتمد عليها جوهر الإنجيل كله، كما أدت إلى نظرة أريوس أيضاً التي اعتبر فيها الابن ضمن أعمال الله التي أحضرها إلى الوجود بإرادته الخالقة. ولذلك اقتصرت معرفة الإنسان لله بالنسبة لأريوس على علاقات الله الخارجية بالخليقة، إذ كان الله بالنسبة له 'خالقاً' في المقام الأول وليس 'آباً'، وأنه فقط لكونه 'خالق' فإنه يكون 'آباً' وليس العكس.

---

[38] Origen, *De prin.*, 1.2, 6; 4.4, 1; *In Jn.*, 20.18.

* العلاقات الداخلية في الله هي العلاقات الأقنومية داخل جوهر الله الواحد، أما العلاقات الخارجية فهي علاقات الله بكل ما هو خارجاً عنه.

بمعنى أن وجودها ضروري بالنسبة لوجود الله.

دور ق. أثناسيوس في إيضاح الإيمان الرسولي فيما يخص تعليم كل من أوريجينوس وأريوس

ومرة أخرى، كانت الكنيسة مدينة للقديس أثناسيوس أكثر من أي شخص آخر في إيضاح إيمانها الرسولي والإنجيلي. فمن ناحية، رفض ق. أثناسيوس فكرة أزلية العالم وضرورته بالنسبة لله وأظهر أنه وفقاً لطبيعة الأشياء التي أتت إلى الوجود فإنها ليس لها أي شبه 'في الجوهر' مع خالقها (الذي أوجدها)، بل هي خارجاً عنه (ἔξωθεν αὐτοῦ) وتعتمد في وجودها على نعمة الله وإرادته.[٣٩]

ومن ناحية أخرى أيضاً، رفض ق. أثناسيوس كذلك الفصل الأريوسي بين جوهر الابن وجوهر الآب كما أكّد على الفكر النيقاوي الخاص بوحدانية الابن مع الآب في ذات الجوهر مُظهراً أن الابن ينتمي إلى الجانب الإلهي من العلاقة بين الخالق والخليقة.[٤٠] وسوف نتناول هذه النقطة فيما بعد لأن موضوعنا الآن يتعلق بالرفض الحاسم (من جانب الكنيسة) لفكرة الوجود الأزلي المشترك للعالم مع الله.

أسلوب الأريوسيين في تفسير تعليم أوريجينوس عن أزلية الخليقة، وتفنيد ق. اثناسيوس لآرائهم

وكان الضغط شديداً على الكنيسة من جهة الادعاء بأن 'الله هو خالق على الدوام' طالما أن قدرة الخلق لم تنشأ عنده في وقت لاحق.[٤١] وهنا كما أوضح فلوروفسكي[٤٢] لجأ الأريوسيون إلى تعاليم أوريجينوس، ولكنهم خرجوا منها باستنتاج مختلف تماماً إذ قالوا:

---

[39] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.20.
[40] Athanasius, *De syn.*, 45.
[41] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.29: (ἀεὶ ποιητής ἐστιν ὁ Θεός)
[42] G. Florovsky, 'Creation in Saint Athanasius', *op. cit.*, p. 50f.

بما أن كل مخلوقات الله أزلية (لأن الله بالنسبة لهم هو خالق على الدوام)، فما هو الخطأ في القول بأنها لم يكن لها وجود قبل أن تصدر؟*، أي أن الأريوسيين أرادوا مساواة نوع 'الأزلية' المنسوبة للمخلوقات التي أُوجدت بالإرادة من الله مع نوع 'الأزلية' التي تخص الابن، وذلك في ضوء عبارتهم السيئة الشهيرة التي تقول: أنه "كان هناك وقت لم يكن فيه الابن كائناً".[٤٣]

ورداً على هذا، دفع ق. أثناسيوس بأنه لا يوجد أي تشابه بين 'ابن' و 'شيء مخلوق'، وأن الفرق بينهما يكافئ الفرق بين وضع 'الأب' ووضع 'الصانع'، لأن هناك تفاوت هائل للغاية بين 'شيء مخلوق' أُوجد من العدم بإرادة الله 'كعمل خارج عن طبيعته' وبين 'الابن' الذي هو بالطبيعة 'المولود الحقيقي من جوهر الله (الآب)'. إذن فبالمقارنة مع 'الابن' - الذي هو أزلي مثله مثل الآب تماماً - فإن المخلوقات (أي الأشياء المصنوعة وغير المولودة) ليس لها وجود مشترك مع الله منذ الأزل.[٤٤]

وكما رأينا فيما سبق، فإن ق. أثناسيوس أوضح أن الله بفضل أبوته الذاتية الأزلية، كان دائماً له القدرة على الخلق - بل وقد خلق بالفعل - لأنه كان ولا يزال هو أبو الابن. فالله هو دائماً أبداً 'آب'، ولكن أن يخلق شيئاً من العدم - وهذا الشيء مختلف تماماً عن نفسه

---

* رأى أوريجينوس أن الله خالق على الدوام وبالتالي فإن الخليقة ملازمة لجوهر الله وموجودة معه منذ الأزل. أما الأريوسيون فرأوا أنه بما أن الله هو خالق على الدوام فكل خليقته أزلية، ولكن هذه الأزلية نسبية لأنها الخليقة خُلقت بالإرادة وبالتالي فإن الله كان أسبق من الخليقة. وبما أنه كان هناك وقت لم تكن فيه الخليقة موجودة حيث إنها أوجدت بالإرادة من الله، فكذلك الابن رغم أنه أزلي إلا أنه كان هناك وقت لم يكن فيه الابن كائناً.

[43] See Athanasius, *Con. Ar.*, 1.5: (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). See also *De syn.*, 15; the Letter of Arius to Eusebius, Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.4; and Epiphanius, *Haer.*, 69.6

[44] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.29.

. فإن ذلك يفعله بإرادته ويصدر عنه بفضل ما هو أزلي وداخلي في ذاته (أي بفضل كونه آب). لذلك "فبالنسبة لله كونه يخلق فهذا أمر 'ثانوي' أما كونه والد فهذا هو أمر 'أولي'".[45]

لماذا لم يكن الله على الدوام خالقاً، بالرغم من أن الله كانت لديه دائماً القدرة على الخلق؟

ورداً على هذا السؤال، أوضح ق. أثناسيوس أنه بسبب الطبيعة الداخلية (الذاتية) للمخلوقات، لم يكن ممكناً أن توجد منذ الأزل، لأنها خلقت من العدم. ويقول ق. أثناسيوس: "كيف يمكن للأشياء التي لم تكن موجودة قبل أن تُخلق، أن تكون لها ذات الأزلية مع الله؟".[46] وبقرار الله أن يخلق أشياءً خارجاً عنه، فإنه كان يعرف ما هو الصالح لوجودها واستقرارها. وفي إشارة إلى التجسد أيضاً أوضح ق. أثناسيوس أن الله على الرغم من أنه كان قادراً أن يرسل **كلمته** الذاتي من البداية منذ أيام آدم أو نوح أو موسى، إلاّ أنه على خلاف ذلك لم يرسله إلى أن جاء ملء الزمان، لأنه رأى أن هذا هو صالح الخليقة كلها. ونفس الأمر بالنسبة للمخلوقات أيضاً: فقد صنعها الله عندما أراد أن يفعل ذلك، ولأن هذا كان صالحاً لها.[47] وفقط في ضوء ما فعله الله في الخلق والفداء وما أعلنه عن قصده الإلهي الأزلي، نستطيع أن نتحدث عنه بهذه الطريقة.

فحقيقة الأمر إذن، أنه **بينما كان الله 'آب' على الدوام فإنه لم يكن على الدوام خالقاً أو صانعاً**. وهذا ليس معناه أن الخليقة لم

[45] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.2.
[46] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.29; 2.2.
[47] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.29.b

تكن في فكر الله قبل أن يأتي بها إلى الوجود، ولكن يعني أن الله قد أوجد الخليقة بفعل محدد من إرادته، وبذلك قد أعطاها بدءاً.

قصور اللغة البشرية في الحديث عن الله

من الواضح تماماً أن كلمات مثل 'كان' و 'قبل' و 'عندما' و'بدء' كلها لها علاقة بالزمن، وهي تجلب لنا مشاكل عندما نتحدث بها عن الله، لأن العلاقات الزمنية التي تعنيها هذه الكلمات قد لا تصلح للحديث عن الله.[48] فهذه التعبيرات يكون لها معنى معين عندما تُستخدم في الحديث عن الله أي عندما تحكمها طبيعة الله الفريدة، ولكنها تحمل معنى آخر تماماً عندما تُستخدم في الحديث عن المخلوقات بطبيعتها الزائلة.[49]

لذلك عندما يخبرنا الكتاب المقدس أنه "في البدء خلق الله ..." فإننا ينبغي أن نفهم كلمة 'بدء' على نحو ثنائي: أولاً كإشارة لفعل (قدرة) الله في الخلق (وهذا يسبق عملية الخلق الفعلي)، وثانياً كإشارة للأشياء التي خلقها أي أعماله (ἔργα) (أي بداية وجود هذه المخلوقات). ولذا استطاع ق. أثناسيوس أن يقول "بينما الأعمال (المخلوقات) يكون لوجودها بداية، فإن 'بدء' هذه الأعمال (أي أصلها ومصدرها الذي هو قدرة الخلق في الله) يسبق حضورها إلى الوجود".[50] فقبل بداية الخليقة، هناك بدء مطلق أو فائق في الله الذي هو ذاته أزلي بغير بداية.[51] وهذا ما يجعل خلقة العالم من العدم أمراً مُحيراً ومذهلاً للغاية، وهذا ليس فقط بسبب أن شيئاً جديداً تماماً

---

48 Athanasius, *Con. Ar.*, 1.2, 11, 13.
49 Athanasius, *Con. Ar.*, 1.11; 2.3.
50 Athanasius, *Con. Ar.*, 2.57.
51 See especially, Basil, *Hex.*, 5-6.

قد ابتدأ في الوجود - جديداً حتى لله* الذي خلقه **بكلمته** وأعطاه واقعاً وتكاملاً خارج ذاته . ولكن بسبب أن "**الكلمة** ذاته صار خالقاً للأشياء التي لها بداية" على حد قول ق. أثناسيوس[٥٢]، وذلك كان بطريقة ما يصعب على البشر إدراكها.

كيف فسَّر ق. أثناسيوس الخلق في ضوء التجسد؟

إن الله كان 'آباً' على الدوام ولم يكن 'خالقاً' على الدوام، ولكنه الآن هو 'خالق' بالإضافة لكونه 'آب' أيضاً. ومن نفس المنطلق، نستطيع أن نتحدث عن الابن الأزلي الذي صار إنساناً، فالابن كان على الدوام 'ابناً' لله ولكنه الآن هو الإله المتأنس "لم يكن إنساناً قبلا، ولكنه صار إنساناً من أجلنا".[٥٣]

ولنتوقف هنا لنتأمل كيف أقرن ق. أثناسيوس الخلق والتجسد معاً، وذلك في إظهاره أنه في كليهما ينبغي علينا أن ندرك أننا أمام أعمال جديدة حاسمة لم تكن موجودة سابقاً وتمت بإرادة الله. فحيث إن الله لم يكن 'خالقاً' على الدوام، فإن خلق الكون - كواقع 'خارج عن الله' - كان شيئاً جديداً (أي لم يكن واقعاً موجوداً فيما قبل) بالنسبة لله. وحيث إن ابن الله أو '**كلمة**' الله الذي به خلق كل الأشياء لم يكن متجسداً على الدوام ولكنه صار إنساناً في ملء الزمان، إذن فاتصال الله نفسه بنا في يسوع

---

* جديد بمعنى أنه لم يكن موجوداً فيما قبل، ولكن ليس جديداً على معرفة الله الذي الكل حاضر أمامه.

[52] Athanasius, *ibid*.
[53] Athanasius, *In ill. om*., 3.
وبالتأكيد لم يحدث تغيير في جوهر الله :
Con. Ar., 1.62-64; 2.8f; 2.12ff; 4.15. See Hilary, *De Trin*., 11.16;
ويقول ق. غريغوريوس النزينزي: "هو لم يتغير عن ما كانه، ولكنه أخذ ما لم يكنه"
Gregory Naz., *Or*., 39.13.

المسيح - الذي هو واحد في ذات الجوهر والطبيعة مع الآب - يعتبر شيئاً جديداً. وهكذا بتفسير الخلق في ضوء التجسد، صار للخلق والتجسد معاً تأثيرات رائعة على فهمنا لطبيعة الله، إذ أنهما (أي الخلق والتجسد) يخبراننا بأن الله له الحرية في أن يصنع ما لم يصنعه من قبل، وله الحرية أيضاً في أن يكون ما لم يكُنه منذ الأزل: أن يكون الخالق ضابط الكل، وحتى أن يتجسد في هيئة المخلوقات، بينما يظل هو هو الله كما هو منذ الأزل.

إن عقيدة الخلق من العدم هذه - والتي تعني أن شيئاً جديداً تماماً قد حدث - كانت بلا شك أمراً مغضباً للفكر اليوناني، ولكن هذه العقيدة كانت مدعومة بقوة بعقيدة التجسد. وكانت كلتا العقيدتين تتصادمان بشدة مع المقولات الفلسفية اليونانية التي تصف الله 'بالحتمية' و 'الجمود' و 'عدم تفاعله مع الخليقة'. وهنا نأتي إلى الوضع المميّز بشدة لعقيدة الخلق، والذي يظهر من خلال الإعلان بأنه: بواسطة ابن الله **الكلمة** الأزلي الذي صار إنساناً، خلق الله الآب ضابط الكل السماء والأرض ما يرى وما لا يرى، وأن هذه الخليقة في يسوع المسيح تُحكم كلها وتُضبط معاً.

ثانياً: الله لا يريد أن يكون وجوده هو لنفسه فقط

الله كائن بذاته ولا يعتمد على شيء خارج ذاته

لقد تناولنا موضوع أن الله كان 'آباً' على الدوام ولكنه لم يكن على الدوام 'خالقاً'، ولكن مع ذلك علينا أن نكون حريصين حتى لا نفهم عبارة 'كان الله على الدوام' بشكل زمني، كما حذّرنا ق. غريغوريوس النزينزي الذي قال "إن الله **كان** على الدوام **ويكون** على الدوام، أو بالأحرى هو **كائنٌ** على الدوام، لأن 'كان'

و 'سيكون' هما أجزاء من زماننا و لهما طبيعة قابلة للتغيير، (أما الله) فهو كائن أزلي أبدي".[54]

إن النقطة محل الاهتمام هنا، هي أن الله هو: الذي كائن في ذاته (أو بذاته)، وغير معتمد بتاتاً على أي حقيقة غير ذاته، ولذلك فهو مستقل تماماً عن خليقته، ومتعالٍ بشكل لا نهائي فوق كل زمان ومكان. وكما عبَّر عن ذلك ق. هيلاري بقوله: "إن الآب الذي تدين له كل الكائنات بوجودها... هو، بخلاف هذه الكائنات جميعها، كائن بذاته. هو لا يستمد وجوده من خارجه ولكنه يمتلك هذا الوجود من ذاته وفي ذاته. وهو لا نهائي، لأنه لا شيء يمكن أن يحتويه ولكنه هو يحتوي كل شيء؛ ولا يحده مكان لأنه غير محدود، وفي أزليته هو أقدم من الزمن لأنه هو خالق الزمن".[55] إذن فإن الله له في ذاته حرية فائقة وهو لا يحتاج إلى شيء خارج ذاته، لأنه هو خالق ورب كل الكائنات الأخرى.

لا توجد علاقة إلزامية (ضرورية) بين الله والخليقة

وبينما الله هو 'الخالق' بفضل كونه 'آباً' منذ الأزل، فبالنسبة لنا الأمر عكس ذلك: لأن الله قد صار أباً لنا - ليس بالطبيعة بل بالنعمة - بعدما صار خالقاً لنا.[56] وبالرغم من ذلك فهو معروف لنا من خلال الخليقة وفقاً لما هو في ذاته منذ الأزل كـ 'آب'، كما أنه معروف بالحقيقة كـ 'آب وابن وروح قدس' بمعزل عن الخليقة.[57] ولذلك لا توجد علاقة إلزامية (ضرورية) بين الله والعالم المخلوق، كما لو كان الله يحتاج إلى علاقة مع شيء غير ذاته لكي يكون

---

[54] Gregory Naz., *Or.*, 38.7 and 45.3.
[55] Hilary, *De Trin.*, 2.6.
[56] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.59ff.
[57] Athenagoras, *Leg.*, 8-10, 13, 16.24; *De res.*, 12-14.

ما هو أزلياً في ذاته، أي الله الآب ضابط الكل.[٥٨] ولهذا السبب كما قد ذكرنا سابقاً، لم يقبل الفكر اللاهوتي النيقاوي فكرة أن الله كان أيضاً 'خالقاً' على الدوام بالاضافة إلى كونه 'آباً'، هذا بالرغم من أن آباء نيقية أقرّوا بأن فعل الخلق ينبع من طبيعة الله الأزلية 'كآب' للابن الأزلي. إذن فمن منطلق كيان الله الذاتي الأزلي كآب ضابط الكل، يمكننا أن نتحدث كما ينبغي عن الخليقة وعن تفاعل الله المستمر معها.

الله أوجد الخليقة 'من العدم' بسبب صلاحه وحبه الفائق

وكما اعتاد ق. هيلاري أن يقول، فإن الله في ذاته ليس "منعزلاً"[٥٩]، لأنه كآب وابن وروح قدس هو في ذاته شركة أزلية للحب والوجود الشخصي. وقبل ق. هيلاري كان ق. إيريناؤس قد قال إنه على الرغم من أن الله مكتفٍ ذاتياً تماماً في الشركة الداخلية التي لكيانه، إلاّ أنه لا يريد أن يكون وجوده هو لذاته فقط، بل بتلقائية وحرية قد أحضر العالم إلى الوجود من العدم وأعطاه تكاملاً خاصاً به، ووضع فيه كائنات مخلوقة عاقلة يمكنه أن يهبها من نِعَمه ويشركها معه في شركة الحب الخاصة به. ومع أن الله متعالٍ بصورة فائقة إلاّ أنه ليس بمعزل عن خليقته، بل هو حاضر وعامل فيها بلا عائق، كما أنه يتدخل شخصياً بعنايته الإلهية في أحداث العالم وفي شئون خليقته من البشر.[٦٠]

---

58 Gregory Thaumaturgos, *In Origenem*, 8; Athanasius, *De decr.*, 22; *De syn.*, 34; Hilary, *De Trin.*, 2.6ff; 9.72; 11.44ff.

59 Hilary, *De syn.*, 37; *De Trin.*, 4.21; 6.12, 19; 7.3, 8, 39; 8.52.

60 Irenaeus, *Adv. haer.*, 2.47.2, vol. 1, pp. 367f; 2.56. 1f, p. 382f; 4.25.1f, vol 2, pp. 184f; 4.34.1f, pp. 212ff; 4.63.1f, pp. 294ff; *Dem.*, 3ff, 11f.

وكان ق. إيريناؤس قد وجَّه الانتباه إلى تعليم أفلاطون الذي في رده على سؤال: لماذا من الأساس خلق الله العالم؟ قد أشار إلى صلاح الله الذي بلا حسد، والذي بدلاً من أن يحتفظ بصلاحه لنفسه، كوَّن العالم لكي يعكس من خلاله صلاحه ونظامه الخاص.[61] وكذلك أرجع ق. أثناسيوس - وكلمات أفلاطون واضحة في ذهنه - سبب وجود العالم إلى حقيقة أن الله مصدر كل صلاح وكمال، وهو لا يضِّن بالوجود على أي شيء قد صنعه. ولكن ق. أثناسيوس مثل ق. إيريناؤس أعطى هذه الفكرة توضيحاً مسيحياً وذلك بالتأكيد على أن الله خلق كل الأشياء 'من العدم' وأنه يريد للبشرية الوجود بسبب محبته للبشر (φιλανθρωπία)، تلك التي أظهرها للعالم في يسوع المسيح **الكلمة** الذاتي المتجسد، الذي به أُحضرت كل الأشياء إلى الوجود وأُعطيت كياناً واقعياً. وبدلاً من أن يضِّن الله على الخليقة بالوجود - كواقع خارج عن ذاته - أحضرها بحريته إلى الوجود بواعز من كرمه المحض لكي ما يغدق عليها حبه.[62]

الخليقة هي نتاج إرادة الله وفعل محبته

هذا المدخل إلى فهم سر الخليقة من خلال 'مركزية المسيح'، كان هو الأساس الرئيس لكل الفكر اللاهوتي النيقاوي. وكان تنازل الله الواضح في تجسد **الكلمة** وإعلانه عن ذاته في يسوع المسيح ابنه الحبيب - الذي به خُلقت كل الأشياء - هو المنطلق الذي من خلاله تأمل آباء نيقية في الأصل المحيِّر للكون كواقع حقيقي

---

[61] Irenaeus, *Adv. haer.*, 3. *Praef.* And 41, vol.2, pp. 1ff; 4.25.1f, pp. 184ff; 4.63.1, p. 294f; *Plato, Timaeus, 29e-30b. Cf.* philo, *De migr. Abr.*, 32.

[62] Athanasius, *Con. gent.*, 41; *De inc.*, 3; cf. *Con. Ar.*, 2.29.

خارجٍ عن الله. وكان خلق العالم من العدم واستمرار وجوده، يُفهم على أنه نابع من - وقائم على - محبة الله غير المحدودة، هذه المحبة التي هي الله ذاته منذ الأزل كآب وابن وروح قدس، وهي التي يريد أن يشرك خليقته فيها.[٦٣] فالخلق مثله مثل الفداء، كان عملاً من أعمال نعمة الله المحضة التي تعلو على الشرح، والتي ظهرت في ابنه المتجسد الذي "قناه الله أول طريقه لأجل أعماله"، حيث فيه وبواسطة عمله الخلاصي، نستطيع أن نستدل على السبب الخفي للخلق.[٦٤] ولم تكن هناك أية محاولة للإجابة على سؤال: كيف خلق الله الكون من العدم (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)؟، فقد كان كافياً إتباع تعليم الكتاب المقدس في الإيمان بأن "جميع الأشياء هي من الله (ἐκ τοῦ θεοῦ)"[٦٥]، ولكن هذا "التكوين الذي من الله" (γένεσις ἐκ θεοῦ) كما عبَّر عنه ق. غريغوريوس النيصي، يجب أن يُفهم ليس على أنه فيض من جوهر الله، وإنما نتاج من ارادة الله وفعل محبته.[٦٦] وهكذا صارت محبة الله هي المبدأ والمصدر الأوّلي في كل الفكر المسيحي عن الخلق.

الخليقة لم تُحضَر إلى الوجود، لا بصورة جزافية (بالمصادفة) ولا بصورة إلزامية (وجوبية)

كيف إذن ينبغي أن ننظر إلى علاقة الله بالكون؟ إنها ليست علاقة ضرورة ولا هي علاقة اعتباطية. فالله كانت له الحرية في أن

[63] Basil, *Hex.*, 1.2; Gregory Nyss., *Or. cat.*, 5; *De an. et res.*, *MPG* 46.9Bff; Gregory Naz., *Or.*, 38.9; 45.5. See also Athenagoras, *De res.*, 12-13.

[64] Athanasius, *De inc.*, 1.1ff; *Con. Ar.*, 2.14, 44-65; 3.43, 67; 4.33.

[٦٥] اكو ١١:١٢.

[66] Gregory Nyss., *De op. hom.*, 23f; *De an. et res.*, *MPG* 46.94-125; *Or. cat.*, 5. Cf. Evagrius/ Basil, *Ep.*, 8.11.

يخلق العالم وكانت له الحرية أيضاً في ألاّ يخلق العالم.[٦٧] والكون لم يأتِ إلى الوجود بنفسه أو دون قصد (κατάσυμβεβηκός) كما لو كان نتاج مصادفة جزافية مضادة للعقل[٦٨]، ولكن حقيقة أن الله قد خلق الكون **بكلمته** أو **حكمته** الأزلي إنما تعني أن العالم لم يتصوَّر ولم يُؤتى به إلى الوجود 'بدون سبب'، ولكن على العكس كان نتاجاً مفهوماً للفكر الإلهي.[٦٩] ولهذا السبب كما قال ق. أثناسيوس، فإن الكون المخلوق، بدون الابن **الكلمة**، لا يُعتبر في ذاته كافٍ ليجعل الله معروفاً لنا. ولكن التأمل الصحيح في الكون إنما يكون في اللوغوس (Λόγος) ومن خلاله، إذ هو الذي أنشأ الكون وأعطاه نظامه المنطقي، وفيه (أي في **الكلمة**) يتماسك الكون بثباتٍ معاً[٧٠].

ومن جهة أخرى، فإن الكون لم يأتِ إلى الوجود بسبب أي إضطرار داخلي في جوهر الله.[٧١] كلا، بل إن الكون صدر بحرية من المحبة الأزلية التي هي الله ذاته، وهو (أي الكون) مؤسس على الدوام على هذه المحبة. وعلى الرغم من أن الله في اكتفائه الذاتي الكامل غير محتاج للكون إلاّ أنه خلقه بحرية بسبب محبته ونعمته، ولذا يجب أن نعتبر أن للكون أساساً أولياً منطقياً في طبيعة الله الخيّرة وفي محبته الفائقة. ولقد كان ظهور هذا الحب الإلهي في

[67] 1Clement 27.4; Tatian, *Or.*, 7.3; Aristides, *Apol.*, 13; Athanasius, *Con. Ar.*, 2.31; Gregory Naz., *Or.*, 29.6.

[68] Athenagoras, *Leg.*, 6-9, 16, 20, 22, 25; *De res.*, 12-13; Basil, *Hex.*, 1.5-7; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.20.

[69] Theophilus, *Ad Aut.*, 1.7; 11.4, 10, 13; Athenagoras, *Leg.*, 10, 13-16; Irenaeus, *Adv. haer*, 2.2.1ff, vol. 1, pp. 254ff; 2.8f, pp. 271ff; 2.47.2, p. 367f; 3.41, vol.2, p.135f; 4.25.1f, pp.184f; 4.83.1, p.295; 5.3.2, p. 326; 5.18.1f, pp. 372ff; Basil, *Hex.*, 1.5-10; 2.2; 4.6; 5.5.

[70] Athanasius, *De inc.*, *passim*; *Con. Ar.*, 1.11-12- a comment on Romans 1.19f.

[71] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.59-62.

يسوع المسيح اللوغوس وحكمة الله الذي صار جسداً، هو الذي دعا الآباء إلى إدراك أن للكون سبباً لوجوده فائق للتصور، هذا السبب مؤسس - أبعد من نطاق الكون ذاته - في محبة الآب والابن والروح القدس. ولذلك فقد سعى اللاهوتيون أن يدركوا الله الخالق وعمله في ضوء نشاطه وفعله الواحد غير المنقسم كآب وابن وروح قدس، إله واحد الذي منه وبه وفيه جميع الأشياء.[72] وهكذا أعلن ق. أثناسيوس: "أن الآب يخلق جميع الأشياء **بالكلمة في الروح**"[73] كما أكد ق. غريغوريوس النزينزي قائلاً "عندما أقول الله، أعني الآب والابن والروح القدس."[74]

الكون خُلق على مثال الثالوث القدوس

إن الكون قد أُحضر بالحقيقة إلى الوجود من الآب بالابن في الروح القدس، بحيث يكون على مثال الثالوث، وهذا ما أسماه كارل بارث في أيامنا "(الكون هو) نظير زمني - واقع خارج الله - لما هو في الله ذاته، والذي فيه الله هو آب للابن" أو بتعبير آخر أن الكون هو "مقابل (مماثل) مخلوق" للثالوث القدوس.[75] وهذا حقاً ما نجده مراراً وتكراراً في كتابات آباء نيقية وما بعد نيقية، ومثال ذلك الإشارة التي وردت على لسان ق. غريغوريوس الصانع العجائب عن "التدبير المقدس للكون."[76] وكان ق. إيريناؤس، على الأخص، هو الذي أوضح بجلاء تعليم الكتاب المقدس عن الكون باعتباره

---

[72] ٢كو ٨:٦، رو ١١:٣٦. انظر:
Irenaeus, *Adv. haer.*, 4.34.1f, vol.2, pp. 212ff; *Dem.*, 3; Hilary, *De Trin.*, 8.36f; Gregory Naz., *Or.*, 39.12; Basil, *De Sp. St.*, 4.6

[73] Athanasius, *Ad Ser.*, 3.5.

[74] Gregory Naz., *Or.*, 38.8 and 45.4.

[75] Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, p.52; *Church Dogmatics*, III.1, pp. 13ff.

[76] Gregory Thaum., *In Origenem*, 8.

خليقة الله الصالحة، الذي يصونه الله على الدوام ويضبطه بتناغم في علاقة عهد مع نفسه، وهو الذي يعكس مجد الله ويشكّل المجال الذي يظهر فيه قصد محبة الله للبشرية.[٧٧] ومن جانبه استخدم ق. أثناسيوس تعبيرات من عالم الموسيقى مثل 'تناغم' و 'سيمفونية' من أجل التعبير عن الوحدة الرائعة وتناسق نظام الخليقة التي تعلن وتمجد الله باعتباره ربها وخالقها.[٧٨]

ومع إدراك اللاهوتيين أنه في تدبير التجسد جعل الخالق نفسه واحداً مع خليقته، وأنه في حلول الروح القدس أصبح الله ذاته حاضراً شخصياً في كل خليقته - محافظاً على كيانها ونظامها، وممارساً عنايته الإلهية بصورة مباشرة في أحداثها - أصبحت لهم القناعة بأن الكون كله بزمانه ومكانه قد أقيم على أساس جديد.[٧٩] لقد شعروا بضرورة اعتبار أن نظام الخليقة قد تجدَّد وتقدَّس في المسيح على هذا النحو لكي يكون - حسب قصد الله - مقابلاً (مماثلاً) مخلوقاً للشركة والمودة والأمانة التي تظهر في الله ذاته، لأن الخليقة تقوم على ثبات الله ذاته كما أنها تعتمد في وجودها المستمر على الحضور الدائم لروحه القدوس.[٨٠] إن كل المنطق في وجود الكون (*raison d'être*) هو في حقيقة أن الله لا

---

[77] Irenaeus, *Adv. haer.*, 2.2.3f, vol.1, pp. 255f; 2.37.1f, pp.342f; 2.43.2f, pp. 356f; 2.47.2, p. 367f; 3.11.2ff, pp. 35ff; 3.12.14f, vol. 2, pp. 66ff; 4.6, p.152; 4.18-19, pp.168-172; 4.27.3-30, pp.189-200; 4.34.1ff, pp.212ff; 5.18.1f, pp. 372ff.

وهذا الأمر لا ينبغي أن يختلط مع أفكار البدعة الغنوسية عن 'النماذج الإلهية':
Adv. haer., 2.7.1ff, pp.270ff, etc.

[78] Athanasius, *Con. gent.*, 34ff. Cf. *Con. Ar.*, 2.20: 'The whole earth hymns the Creator'.

[79] Irenaeus, *Adv. haer.*, 3.11.2, vol.2,p.35.

[80] See also Athenagoras, *Leg.*, 4.2; 6.2; 10.2-5; 12.3; 18.2; and Theophilus, *Ad Aut.*, 1.4, 7; 11.13.

يريد أن يكون وحده، وأنه لا يريد أن يكون بدوننا، ولكنه بقصد وحرية قد خلق الكون وربطه بذاته كمجال يسكب فيه محبته بلا تحفظ، وكمكان نتمتع نحن فيه بالشركة معه.

ثالثاً: الله خلق الكون من العدم

خلق الكون من العدم هو مفهوم 'عبري- مسيحي'

لقد كان تركيزنا حتى الآن موَّجه إلى الله كخالقٍ للكون، ولكننا لابد أيضاً أن نعطي قدراً من الاهتمام إلى طبيعة الخليقة ذاتها، وعلى الأخص إلى المفهوم الصعب الخاص بالخلق من العدم (*creatio ex nihilo*)، والذي يعني أن الله خلق الكون كمادة وكشكل من العدم، وأعطاه بداية مطلقة (أي بداية لم يكن قبلها شيء) في الوجود والزمن. وهذا المفهوم هو في أساسه مفهوم عبري - مسيحي مصدره تعليم العهد القديم أن الله "صنع السماء والأرض، والبحر وكل ما فيها"[٨١]، وكان لهذا التعليم صدى قوي أيضاً في العهد الجديد.[٨٢]

إن الآية الافتتاحية من سفر التكوين "في البدء خلق الله السموات والأرض" لم يُذكر فيها مفهوم الخلق من العدم بصورة مُفصَّلة، ولكن في التفسير اليهودي كان هذا المعنى يُفهم ضمنياً[٨٣]، لأن الفعل العبري المستخدم للحديث عن عمل الله في خلق السموات

---

[٨١] خر ٢٠:١١؛ تك ١:١؛ مز ١٤٦:٦، ١٤٨:٤؛ إش ٤٥:٧؛ عا ٤:١٣؛ أم ٨:٢٤؛ نح ٩:٦؛ يون ١:٩.

[٨٢] أع ٤:٢٤، ١٤:١٥؛ رو ٤:١٧؛ رؤ ١٠:٦؛ يو ١:١؛ كو ١:١؛ عب ١:١؛ وكذلك أع ١٧:٢٨؛ رو ١١:٣٦؛ ٢كو ٨:٦؛ أف ٤:٥؛ عب ٢:١٠.

[83] *E.g.*, philo, *De spec. leg.*, 4.187; *De op. mundi*, 26, 28, and 31; cf. Justin Martyr, *Dial.*, 5.

والأرض لم يكن 'عاساه' (עָשָׂה) وهو الذي يُستخدم عادة للحديث عن عمل الإنسان أوعمل الله في صنع أو إنتاج أو تغيير الأشياء. وإنما الفعل الذي أستُخدم كان الفعل المميَّز 'بارا' (בָּרָא) وهو الفعل المخصص فقط لما يصنعه الله ليقدم شيئاً جديداً تماماً لم يكن قد حدث من قبل ولم يكن من الممكن حدوثه إلاّ هكذا[٨٤]، وهذا الفعل لم يكن يُستخدم إطلاقاً للحديث عما يصنعه الله بأشياء موجودة من قبل.[٨٥] أي أن الفعل 'خَلَقَ' (בָּרָא) وبخلاف الفعل 'صَنَعَ' (עָשָׂה)، إنما يشير إلى عمل الله الفريد والأوّلي بواسطة **كلمته**، في إحضار ما لم يكن موجوداً من قبل إلى الوجود، وفي إعطائه إياه واقعاً وثباتاً أمامه "قال فكان. هو أَمَر فصار".[٨٦]

وكانت أول شهادة مسجَّلة في الكتابات اليهودية تذكر بوضوح موضوع الخلق من العدم تُنسب إلى أم مكابية قالت: "انظر يا ولدي إلى السماء والأرض وإذا رأيت كل ما فيها فإعلم أن الله **خلق** الجميع **من العدم** وبنفس الطريقة أوجد جنس البشر".[٨٧] وفي العهد الجديد كان الإيمان بأن الله خلق الكون من العدم قد ترسَّخ تماماً وصار أمراً بديهياً مُسلَّماً به، غير أن أول ذكر لهذا الأمر بوضوح في الكتابات المسيحية وُجد فقط في نهاية القرن الأول في كتاب 'الراعي' لهرماس، وهذا النص كان له تأثيره الكبير على تطور الفكر المسيحي: "أول كل شيء، آمن بأن الله واحد الذي خلق

---

[٨٤] خر ٣٤: ١٠؛ عد ١٦: ٣٠.

[٨٥] انظر التفريق الواضح بين عمل 'الخلق' عند الله و 'صنعه' للأشياء:

See Basil, *Hex.*, 1.7, Cf. Athanasius, *Con. Ar.*, 2.21f, 27, 31, 57ff.

[٨٦] مز ٣٣: ٩؛ مز ١١٩: ٩١؛ جا ٤٣: ٣٦؛ حك ١٦: ٢٤.

[٨٧] ٢ مك ٧: ٢٨، وقد اقتبسها أوريجينوس في (*De prin.*, 2.1.5 and *In Jn.*, 1.18). انظر:

Hilary, *De Trin.*, 4.16; cf. Basil, *Ep.*, 6.2. And see also Jubilees 12.4.

كل الأشياء ورتبها و**أحضرها** إلى الوجود **من العدم**، وهو يضع حداً لكل الأشياء إلاّ أنه هو وحده لا يُحد".[٨٨] ومن هنا يبدو واضحاً أن الإيمان بأن الله خلق كل الأشياء من العدم قد صار أمراً مُعترفاً به ضمن 'قانون الإيمان'.[٨٩]

وكانت فكرة الخلق من العدم (*creatio ex nihilo*) قد أُثيرت عدة مرات في تاريخ الفكر اليوناني كما يخبرنا بذلك أناس مختلفين أمثال أرسطو[٩٠] وبلوتارخ[٩١] وديوجنيس لايرتيوس[٩٢] وسِكستُس امبيريكوس[٩٣]، ولكنها رُفضت كأمرٍ مستحيل ومناقض لذاته.[٩٤] أما المفكرون المسيحيون الأوئل أمثال ثيؤفيلوس الأنطاكي[٩٥] وأثيناغوراس الأثيني[٩٦] وأرستيدِس[٩٧] وتاتيان[٩٨] فقد صمموا على فكرة خلق الكون من العدم من حيث المادة والشكل، واعتبروها أمراً أساسياً للإيمان بالله الواحد الوحيد. ومما كانت له دلالته الهامة بالنسبة لهؤلاء المفكرين، أن نقطة الإنطلاق الحقيقية

---

88 Hermas, *Mand*., 1.1. See also *Vis*., 1.1.6 and 2 Clement, 1.8.

89 Compare *Mand*., 1.1 with Irenaeus, *Adv. haer*., 1.15.1 and 4.34.2, vol.1, p.188f and vol. 2, p.213f; *Dem*., 4-6; Origen, *De prin., praef*., 3f; 3.3; and Tertullian, *De praescr. Haer*., 13.

90 Aristotle, *De coelo*, 1.10, 279f; 3.1, 298; cf. *Met*., 10.1075b; also Pseudo - Aristotle, cited by A. Ehrhardt, in 'Creatio ex nihilo', *Studia Theologica*, IV, 1950, p. 24.

91 Plutarch, *De an. Procr*., 5.

92 Diogenes Laertius, *Vitae*, 9.4.

93 Sextus Empiricus, *Adv. Math*., 1.53 and 60; cf. 7.66f

94 Cf. the Epistle of Epicurus cited by Diog. Laert., 10.38.
عن فكرة وجود 'البدء المطلق' في الفكر اليوناني، انظر:
A. Ehrhardt, *The Beginning. A Study in the Greek Philosophical Concept of Creation from Anaximander to St John*, 1968.

95 Theophilus, *Ad Aut*., 1.4; 1.8; 2.4; 11.4; 11.10; 11.13.

96 Athenagoras, *Leg*., 4.1f, 7-8.

97 Aristides, *Apol*., 1.4f, 13.

98 Tatian, *Or*., 4f, 7.

لعقيدة الخلق - كما أوضح أثيناغوراس بالأخص[99] - كانت هي عمل الله العظيم في إقامة يسوع المسيح من الأموات، لأن في هذا العمل ظهرت بشكل فريد قوة الله المطلقة وسلطانه على الحياة والموت، وعلى كل الموجود وغير الموجود. وكان هذا التركيز يتفق تماماً مع شهادة العهد الجديد، ويكمل الصورة بالنسبة لعقيدة الخلق التي 'مركزها المسيح' والتي ترسَّخت في كنيسة ما قبل نيقية.[100]

التجسد كان هو مدخل الآباء لفهم عقيدة خلق الكون من العدم

في أوائل القرن الرابع، ظهر ضعف خطير في المفاهيم السائدة عن 'الخلق'، وذلك نتيجة الخلط بين ولادة ابن الله الأزلية وبين عمل الله في الخلق بإحضار الكون إلى الوجود. وهذه هي المشكلة الأساسية التي كنا نبحث فيها بمساعدة تعاليم ق. أثناسيوس الذي ميَّز بوضوح بين كينونة الله المطلقة وبين وجود العالم، هذا الوجود الذي يعتمد اعتماداً كلياً على **كلمة** الله وإرادته الخالقة، وبذلك فكَّ ق. أثناسيوس للكنيسة، الاشتباك بين خطوط الفكر المتداخلة في تعاليم أوريجينوس وأريوس: عن الله والمسيح والعالم، وقد أدى ذلك إلى توضيح الفهم المسيحي لله كآب وكخالق في ضوء علاقة الابن المتجسد بالآب. ولكن حقيقة أنه في يسوع المسيح، الله الخالق ذاته صار واحداً مع خليقته لكي يفدي العالم، هذه الحقيقة أجبرت اللاهوتيين أن يفحصوا بأكثر عمق في مفهوم الخلق من العدم وفي طبيعة الوجود المخلوق. وكان ق. أثناسيوس هو الذي أدرك أكثر من غيره ماهية القضايا الحقيقية، وكان أول مَن أوضح الطبيعة والحالة

---

[99] Athenagoras, *De res.*, 3-5.

[100] Thus, for example, Origen, *De prin.*, *praef.*, 4; Irenaeus, *Adv. haer.*, 3.4.1, vol.2, p.15f; cf. 3.17.6, p.87; *Apost. Const.*, 5.7; 7.33; 8.12.

الاعتمادية* للواقع المخلوق، وأيضاً نظامه المخلوق المُعطى له من الله. ولذلك سوف نعتمد على ق. أثناسيوس ومعه بعض لاهوتيّ الكنيسة الأولى، لاستخراج المعاني العميقة لتجسد **الكلمة**، من أجل الوصول إلى فهم مسيحي لخليقة الله من جهة اعتماديتها وعقلانيتها وحريتها.

١ . إعتمادية الخليقة (على الله)

التجسد أظهر حقيقة الطبيعة المخلوقة

كان ق. أثناسيوس في أول عمل له بعنوان 'ضد الوثنيين'، قد تعرَّض بالفعل للسؤال الأساسي الذي يثيره التجسد من جهة علاقة **كلمة** الله - المولود الواحد والوحيد الذي هو بلا تغيير وبلا حدود وبلا تركيب في كيانه وطبيعته - بالأشياء المخلوقة من العدم والتي تتسم بالتغيير والمحدودية والتركيب في كيانها وطبيعتها. وقد وجد ق. أثناسيوس الجواب على هذا السؤال في التجسد ذاته، لأن ذلك الاتحاد العجيب بين **الكلمة** والأشياء المخلوقة (في التجسد) هو الذي أظهر أن طبيعة الأشياء المخلوقة من العدم - عند النظر إليها في حد ذاتها - ليست فقط ضعيفة وقابلة للموت، ولكنها أيضاً متجهة إلى الزوال، أو في حالة تغير متواصل وعرضة للانحلال والفناء بحسب قوانينها الذاتية. ومع ذلك، فعندما ننظر إلى الطبيعة المخلوقة من زاوية صلاح الله الكامل ومحبته وحنانه سنجد أن هذه الطبيعة قائمة بواسطة الفعل الخالق والمدبر **لكلمة** الله، وبالتالي فهي محفوظة بالنعمة الإلهية من الارتداد مرة أخرى إلى العدم. فبالحقيقة

* كائنات اعتمادية تعني أنها كائنات عرضية لا توجد بذاتها بل تعتمد في وجودها على غيرها.

كما علّمنا القديس بولس الرسول أنه في المسيح وبه يقوم الكل ما يرى وما لا يرى.[101]

وقد تابع ق. أثناسيوس عرض ومناقشة هذه الأفكار في كتابه 'تجسد الكلمة'، حيث أشار بصورة واضحة للآية الأولى من سفر التكوين "في البدء خلق الله السموات والأرض". وقد أشار أيضاً لتعليم الرسالة إلى العبرانيين (١١:٣): "بالإيمان نفهم أن العالمين أُتقنت **بكلمة** الله حتى لم يتكون ما يُرى مما هو ظاهر" والتي فسَّرها ق. أثناسيوس على نفس النحو الذي جاء في النص الذي ذكرناه في كتاب 'الراعي' لهرماس.[102]

وكان ق. أثناسيوس واضحاً كل الوضوح بخصوص حقيقة أن خلق الكون من العدم لا تعني أن الله خَلَق الكون من 'شيء ما' يُسمى 'العدم'، وإنما ما خلقه الله لم يخلقه من أي شيء سابق بالمرة. فالخلق من العدم إنما يعني بالأحرى أن الخليقة تعتمد كلية في وجودها على إرادة الله وتفضله، وأنه ليس لها ثبات ولا استقرار على الإطلاق بدون ما يُمنح لها بسخاء بواسطة حضور **كلمة** الله وفعله المستمر. وهذا الفكر يتفق تماماً مع تعليم ق. إيريناؤس بأن جوهر كل الأشياء المخلوقة ينبغي أن يُنسب إلى قوة الله وإرادته، لأن أساس هذه المخلوقات ليس في ذاتها بل هو قائم في **كلمة** الله.[103]

ومن الواضح أن ق. أثناسيوس قد واجه بعض الصعوبة في إيجاد اللغة المناسبة السليمة لوصف الطبيعة المحيِّرة التي للمخلوقات، لأنه بينما مُنحت هذه المخلوقات حقيقة خاصة بها من الله، إلاّ أن

101 Athanasius, *Con. gent*., 41- the reference is to Col. 1.15-18.

102 Athanasius, *De inc*., 3.Cf. *De decr*., 18.

103 Irenaeus, *Adv. haer*., 1.15, vol. 1, p. 188f; 2.1; p. 251; 2.10.2, p. 274f; 2.47.2, p. 367f; 3.8.3, vol. 2, p. 29f; Athanasius, *Con. Ar*., 2.24; 2.31; *Ep*., 11.4.

استمرار وجودها ظل كما لو كان معلقاً فوق هاوية العدم، الذي كانت قد أُحضرت منه بواسطة نعمة الله. وقد استخدم ق. أثناسيوس كلمة (ῥευστός)[١٠٤] ليعبِّر عن الطبيعة المتجهة للزوال وغير المستقرة داخلياً، التي للأشياء المخلوقة (γενητά, τυγχάνοντα)، والتي بالرغم من هذا تبقى كمخلوقات حقيقية بواسطة الحضور الإلهي **للكلمة**.[١٠٥] واستعار ق. أثناسيوس من الفكر اليوناني كلمتيّ (συμβεβηκός)[١٠٦] و(ἐνδεχόμενος)[١٠٧] ليعبِّر عن حقيقة عدم ضرورية الأشياء المخلوقة، ولكنه رفض فكرة أن وجود هذه المخلوقات كان بمحض الصدفة أو أنها أتت عن غير قصد.[١٠٨] وهذا المفهوم عن طبيعة المخلوقات يوضح بشكل كبير ما نقصده عندما نصفها 'بالاعتمادية'.[١٠٩] وفي الحقيقة أن هذا ما كان يعنيه بالتأكيد ق. أثناسيوس، لأنه في ظل تأثير التجسد على الفكر المسيحي تولد مفهوم جديد تماماً لم يكن من الممكن تفسيره وفقاً لمعطيات أنماط الفكر العلماني التقليدي.

مفهوم الإعتمادية في الفكر اليوناني

وفي الفلسفة أو العلوم اليونانية، كانت فكرة 'الاعتمادية أو العرضيّة' تطابق في المعنى حدوث شيء بالمصادفة المحضة، أي أنه

104 Athanasius, *Con. gent.*, 41; *De decr.*, 11; *Con. Ar.*, 1.23 and 28. Cf Basil, *Con. Eun.*, 2.23; Gregory Naz., *Or.*, 28.22.

105 Cf. Athanasius, *Con. gent.*, 39 and 41; *De decr.*, 11, etc.

106 Athanasius, *De decr.*, 22; *Con. Ar.*, 1.20; 1.36; 4.2; cf. 3.65. See also Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.26.

107 Athanasius, *Con. Ar.*, 1.51; 3.62; *In Ps.*, 88.36-37.

108 Athanasius, *De inc.*, 2; cf. *De decr.*, 19; *De syn.*, 35.

١٠٩ في اللغة اليونانية الحديثة، تستخدم الكلمة: (ἐνδεχόμενος) لتعني 'الإعتمادية' أما الكلمة: (ἐνδέχεται) فهي المقابل اليوناني للكلمة اللاتينية: (*contingit*).

عكس الشيء الضروري أو المنطقي، ولذلك كان يُنظر إلى ذلك الشيء العرضي على أنه يفتقر إلى أي نظام عقلاني (منطقي) ولا يعدو أن يكون أكثر من مظهر مؤقت تنقصه الحقيقة، وبالتالي كان يعتبر أمراً مستحيلاً وغير واردٍ تماماً ولم يكن من الممكن إدراجه في أي حديث عقلاني أو تفسير علمي، بل كان في الواقع يعتبر نوعاً من الشر. ومن هنا جاءت المقاومة الشديدة للفكر المسيحي من جهة طبيعة الوجود 'الاعتمادية'، نتيجة لما كان سائداً من نماذج الفكر اليوناني الكلاسيكي.[110]

إعتمادية الخليقة في المفهوم المسيحي

ومن المعترف به أن مفهوم 'الاعتمادية' ليس بالمفهوم السهل أبداً، لأنه كما قد رأينا فإن خلق الكون من العدم يعني أن الكون قد أُحضر إلى الوجود كشيء متميز تماماً عن الله. ولكن له حقيقة خاصة به وبالتالي له قدر من الاستقلال الحقيقي. وهذا ما يتضمَّنه مفهوم 'الاعتمادية'. وقد تأصل هذا الاتجاه الفكري وتقوىّ بواسطة عقيدة تجسد الله الخالق داخل خليقته. فبينما من ناحية، قامت عقيدة التجسد على تمييز مطلق بين الكائن الغير مخلوق والكائن المخلوق، إلاّ أنها من الناحية الأخرى أكدت على الحقيقية الكاملة للوجود المادي وأحداثه حتى بالنسبة لله.

غير أن صعوبة مفهوم 'الاعتمادية' تكمن في حقيقة أن **الاستقلالية** التي أعطاها الله للخليقة **هي ذاتها معتمدة على الله**، إذ أن الله قد صنع الطبيعة بحيث تعمل بقدرٍ من 'الحكم الذاتي': فهي (أي الكائنات الحية) تأتي بنفس نوع ثمرها من ذاتها 'تلقائياً'

[110] See John Philoponos, *De aetern. Mundi con. Proclum*, 9.11-13; *In physica, apud* Simplicius, *Comm. in Artist. Gr.*, vol. 10, p.189.

كما عبَّر عن ذلك العهد الجديد.[111] وهذا يعني أننا كلما سعَينا لإستكشاف وفهم الطبيعة، فإننا ينبغي أن نفعل ذلك فقط من خلال فحص الطبيعة كما هي فعلياً في ذاتها، ومن خلال اكتشاف عملياتها وتكوينها وقوانينها الداخلية الخاصة بها. ورغم ذلك فإن استقلال الطبيعة هذا في صميم حقيقته، هو ذاته اعتماد الطبيعة على الله أو توقفها عليه. وكان هذا التداخل المحيِّر بين الاعتماد والاستقلال هو الذي جعل فكرة 'الإعتمادية' عسرة علينا جداً في فهمها وفي التعبير عنها. فالكون لا يعول نفسه بنفسه أو يفسِّر نفسه بنفسه كما لو كان له مبدأ داخلي في ذاته، كما أنه أيضاً ليس مجرد مظهر خارجي، لأنه من جهة وجوده فهو يعتمد على الله وليس على ذاته، وقد أعطاه الله واقعاً حقيقياً وشرعية خاصة به وهو يدعمها على الدوام بواسطة حضور **كلمته الخالق وروحه القدوس**. ولو فُرض أن الله سحب ذلك الحضور من الخليقة، لتلاشت وصارت عدماً.[112] ولذا ففي نهاية الأمر فإن معنى الكون وحقيقته الجوهرية تكمن فيما وراء حدود هذا الكون، أي في الله الذي يحبه ويحفظه ويطوقه بحقيقته الإلهية الخاصة. إذن فبالمعنى الحقيقي، هذا الكون يمكن أن يُنظر إليه على أنه 'في الله'، وأنه محاط بقوة وحضور **الكلمة** الخالق و**الروح** القدس.

كيف شرح ق. أثناسيوس عقيدة 'الخلق من العدم'؟

لقد لعبت عقيدة التجسد دوراً إضافياً في عقيدة 'الخلق من العدم' عند الآباء، إذ كشفت أن العالم كان في وضع غير مستقر

---

[111] مر ٤:٢٨.

[112] Aristides, *Ad Aut.*, 1.7; Basil, *Hex.*, 3.1f; 4.1f; 5.1f; 8.1; *De Sp. St.*, 16.37-38; 19.49.

وغير ثابت تماماً، مما أستدعى من الله الابن أن يوحده بذاته لكي يحفظه وينقذه.

وكان هذا الأمر من الموضوعات الرئيسية في كتاب ق. أثناسيوس عن 'تجسد الكلمة'، حيث ظهر فيه أن موضوع طبيعة البشر 'الاعتمادية' كان في ذهنه أثناء كتابته لهذا العمل. فمن جهة، أشار ق. أثناسيوس إلى القصور الطبيعي في الوجود لدى البشر (τὸ μὴ εἶναι ποτέ)، ولكن من الجهة الأخرى أشار إلى دعوتهم إلى الوجود (εἰς τὸ εἶναι) بواسطة "حضور **الكلمة** ومحبته للبشر" (παρουσία καὶ φιλανθρωπία). وبما أن البشر قد أُحضروا إلى الوجود من حالة عدم الوجود بنعمة الله، فإنهم بحسب طبيعتهم يفنون ويعودون إلى حالة عدم الوجود عندما يبتعدون عن الله، ويقعون عندئذ تحت قانون الموت (العودة إلى العدم أو الفساد الطبيعي). كما قد كشف تجسد **الكلمة** في داخل هذا الوجود العرضي (الاعتمادي) أن المخلوقات البشرية قد أصبحت مُصابة بفسادٍ (φθορά) آخر ضارب في العمق، أكثر من الفساد الطبيعي الناتج عن طبيعتهم العرضية 'الاعتمادية'، وهذا الفساد الأعمق يؤدي بهم إلى الفناء التام.[113] ولم يكن هذا الفساد (الإضافي) الذي أصاب البشر هو ذلك الفساد الطبيعي الذي في جميع الكائنات التي لها بداية ونهاية محددة - بسبب قابليتها للفناء والموت - ولكنه هو فساد الشر والذي كان هناك حكم إلهي ضده، وهذا الفساد لا يمكن التغلب عليه إلاّ من خلال العمل الكفاري والفدائي لله نفسه.[114]

---

[113] Athanasius, *De inc.*, 4ff.
[114] Athanasius, *De inc.*, 3-10.

وكانت عملية استعادة وتجديد الخليقة هي السبب وراء تجسد **كلمة** الله وابنه الأزلي، الذي بأخذه طبيعتنا الضعيفة 'العرضية الإعتمادية' لنفسه - وهو الأصل والمصدر الواحد لكل الكائنات المخلوقة - فإنه نقل أصلنا إلى ذاته لكي يحفظ وجودنا من الفناء والعدم (**قانون الموت**)، وفي نفس الوقت أخذ لنفسه طبيعتنا المنحرفة والفاسدة بما في ذلك لعنة الخطية حتى يفدينا (من **حكم الموت**) ويجدِّد كياننا في ذاته*. أي أن الفكر اللاهوتي المسيحي أدرك أن الكيان العرضي (غير الثابت) للخليقة قد فسد نتيجة اتجاه الخليقة نحو تدمير وجودها (بالخطية)، وهو ما كان لابد من التغلب عليه من أجل إنقاذ الخليقة وتوجيهها ثانية نحو الهدف الذي قد صوَّرها خالقها لأجله. وبنقل وجودنا 'الاعتمادي' (العرضي) إلى ذاته - وهو الذي اتحد فيه بغير انفصال؛ الإلهي مع البشري، غير المخلوق مع المخلوق - فقد حفظ يسوع المسيح الابن المتجسد أصل وجودنا وغاية وجودنا في كيانه الذاتي الأزلي. وهكذا بالنظر إلى التجسد بهذه الطريقة، فإنه ينبغي أن يُفهم على أنه (أي التجسد) يُكمِّل عمل الخلق ويُتمِّم علاقة الخليقة 'الاعتمادية' بالله#. إذن فبصورة ما،

* أي أن الإنسان بعد السقوط - كما يؤكد ق. أثناسيوس - كان تحت سلطان الموت **بصورة مزدوجة**: أولاً، قانون الموت والفساد الذي بسبب الطبيعة العرضية للإنسان، وثانياً، حكم الموت الذي قرره الله بسبب الشر وخطية الإنسان.

لقد كان التجسد في ذهن الله من قبل انشاء العالم، وذلك لتكميل الخلق وتحويل أصل الخليقة 'الاعتمادي' إليه، لتحقيق هدف خلقة الإنسان وهو التبني لله من خلال اتحادنا بالابن: "مبارك الله أبو ربنا يسوع المسيح، الذي باركنا بكل بركة روحية في السماويات **في المسيح، كما اختارنا فيه قبل تأسيس العالم** لنكون قديسين وبلا لوم قدامه في المحبة، **إذ سبق فعيّننا للتبني بيسوع المسيح** لنفسه حسب مسرة مشيئته... **الذي فيه لنا الفداء بدمه غفران الخطايا** حسب غنى نعمته" (أف ١: ٣-١٠).

يجب اعتبار الخليقة أنها من البداية متوقفة على (أو مشروطة بـ) التجسد.[١١٥]

٢. عقلانية الخليقة* ونظامها المنطقي

اعتمادية الخليقة تنطوي على مفهوم عقلانية الخليقة

إذا كانت فكرة 'اعتمادية' الخليقة (على الله) وعرضيتها أمراً صعب الفهم على العقل اليوناني، فإن فكرة عقلانية هذه الخليقة (أو نظامها المنطقي) كان أمراً أكثر صعوبة. ولكن العقيدة المسيحية عن خلق الكون من العدم و'اعتماديه' كانت في الحقيقة تتضمن مفهوم هذه 'العقلانية'، لأن 'اعتمادية' الخليقة تظهر بالتحديد في نظامها المنطقي الداخلي، والذي لا يُفسِّر نفسه، بل هو يعتمد على 'عقلانية' خالقها الفائقة الإدراك.

ولذا اعترفت الكنيسة في قانون إيمانها بأن الله خلق السماء والأرض ما يُرى وما لا يُرى، ما هو مُدرك بالعقل وما هو مُدرك بالحس. فالله في خلقته للكون لم يُحضر إلى الوجود مادة الكون فقط، بل أوجد أيضاً شكل الكون ونظامه المعقول (المنطقي)، وحتى العقل البشري أوجده الله أيضاً من العدم.[١١٦]

---

[115] See Athanasius, *Con. Ar.*, 2.65-72, 74ff, 77; 3.33, 38; 4.33; cf. *Con. gent.*, 40ff; *De inc.*, 2ff & 44f .

* يُقصد بعقلانية الخليقة أن لها نظام داخلي منطقي ودقيق ومتكامل تسير عليه، ولها قوانين منظمة تحكمها.

[116] Basil, *Hex.*, 2.1ff; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.22; *De op. hom.*, 23,29,39; *De an. et res.*, *MPG* 46.30B, 105B, 124B, 125C.

عقلانية الخليقة تُستمد من عقلانية خالقها الفائقة

وإذا كان قد ظهر في التجسد، أن 'كلمة' الله الخالق الذي هو 'اللوغوس' الوحيد الذاتي (Αὐτολόγος) الأزلي غير المخلوق هو الذي قد صار جسداً، فقد تبين بالتالي أن كل الأشكال العقلانية (λόγοι) (الأخرى) المنتشرة في الكون هي مخلوقة. وبالضبط كما أن هناك تمييز تام بين كيان الله غير المخلوق وبين الكيان المخلوق، كذلك هناك تمييز تام بين 'عقلانية' الله غير المخلوقة و'عقلانية' العالم المخلوقة، وهناك تمييز بين نور غير مخلوق ونور مخلوق سواء كان مادياً أو ذهنياً. ومع ذلك فإن 'العقلانية' المخلوقة ـ أو 'النور' المخلوق ـ إنما تُستمد من الله ذاته، وهي تكون على ما هي عليه من خلال المشاركة في 'عقلانية' و'نور' الله غير المخلوق، الذي بدلاً من أن يطغى عليها ويلغي كيانها فإنه يحفظها في حقيقتها 'الاعتمادية' الخاصة بها.[١١٧] ولا عجب إذن أن ق. أثناسيوس قد وجد أنه من الواجب عليه رفض الثنائية اليونانية بين عالم 'المدركات' (الأشياء التي تُدرك بالعقل) وعالم 'الحسّيات' (الأشياء المحسوسة)، بما في ذلك تعاليمهم عن: 'اللوغوس' الإلهي كمبدأ داخلي للكون، وعن 'بذور المنطق' (λόγοι σπερματικοί) أو 'الصور العقلانية الأزلية' الكامنة في الطبيعة.[١١٨] وبدلاً من هذه الأفكار والمفاهيم، قدَّم ق. أثناسيوس التمييز الكتابي بين الخالق والخليقة مُظهراً أن كل النظام العقلاني في الكون ينبغي إرجاعه إلى مصدره الخلّاق أي **كلمة** الله، لأنه بواسطة **الكلمة** قد مُنِحَ الكون كله 'عقلانيته' الرائعة المخلوقة، وهو (أي **الكلمة**) يداوم على مساندته

---

[117] Basil, *Hex.*, 6.1ff.

[118] Athanasius, *Con. gent.*, 35ff; 40ff; 44 & 46; *De decr.*, 11; *Exp. Fidei*, 1; cf. *Con. Ar.*, 3.16.

للكون وإبقائه في وضعه هذا.[119] وبفضل فعل اللوغوس الإلهي المُنظِم والمتكامل والشامل الكل، فإن الوجود المخلوق كله يتغلغله نظام 'عقلاني' واحد يعتمد على 'العقلانية' الفائقة الإدراك التي لله رب الخليقة الذي يفوق الوجود المخلوق كله.[120]

نظام الكون المخلوق منفتح على الدوام لفعل الله الخلاّق

دعونا نتأمل هذا الأمر من منطلق أن الله في خلقته للكون من العدم، قد خلق معه الزمان والمكان أيضاً. هذه الأفكار عادةً ما تُنسب لأغسطينوس (الذي كتب باللاتينية) بالرغم من أنها قد وُجدت في التراث اللاهوتي اليوناني (أي المُدوّن باليونانية) منذ القرن الثاني، حيث كانت منتشرة في الأسكندرية قبل وقت أغسطينوس بكثير ووصلت هذه الأفكار هناك إلى تمام نضجها.[121] ومع عقيدة التجسد التي تعني - كما عبَّر ق. أثناسيوس - أن الرب لم يحل داخل إنسان بل هو قد صار إنساناً[122]، وجد المسيحيون أنفسهم في خلافٍ حادٍ مع الأفكار التي سادت طويلاً في الفلسفة والعلوم اليونانية عن الزمان والمكان، والتي ظهرت في صور متنوعة إما أفلاطونية أو أرسطوتالية أو رواقية. ففي ظل حقيقة وواقعية ظهور (παρουσία) الله المتجسد في الزمان والمكان، وجد آباء الكنيسة أن عليهم وضع مفاهيم متغايرة عن الزمان والمكان تتوقف عل حسب من تُستخدم

[119] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.2, 24, 31f, etc; cf. Gregory Nyss., *De op. hom.*, 23f.

[120] Athanasius, *Con. gent.*, 29ff, 34ff, 38ff, 40ff, 44, 46. Cf. *Con. Ar.*, 2.28, 41.

[121] T.F. Torrance, *Space, Time and Incarnation, 1969*; and in 'The Relation of the Incarnation to Space', the contribution to the Festschrift for Georges Florovsky, *The Ecumenical World of Orthodox Civilization*, vol. III, 1974, pp. 42-70.

[122] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.30; cf. *Ad Ant.*, 7.

معه ويمكن تطبيقها بطرق مختلفة: فبالنسبة لله تُطَّبق بطريقة تتوافق مع طبيعته الفائقة، وبالنسبة للكائنات المخلوقة تُطَّبق بطريقة أخرى تتمشى مع طبيعتهم 'الاعتمادية' (العرضية). وهكذا سعى الآباء إلى التأكيد على أنه داخل النظام المخلوق لهذا العالم، توجد تركيبات زمنية -مكانية مُهيأة ومتاحة لفعل الله المدبر والخلاّق، كما توصل الآباء إلى مفاهيم جديدة تماماً عن قانون الطبيعة تجعله ذو تكوين منفتح ومتحرر من أفكار الحتمية والقدرية التي كانت سائدة في الفكر اليوناني.[١٢٣] ووفقاً لفهم الآباء لعقيدة الخلق، كانت القوانين الطبيعية تعتبر بالنسبة لهم كتتابع منظم وكتركيبات ثابتة في الطبيعة، تقوم بأمر الله الخالق.[١٢٤] أي أن قوانين الطبيعة (أي أنظمتها العقلانية) كانت بالنسبة للآباء تعتمد على **كلمة** الله بكونه مصدرها وأساسها. فهذه القوانين في حد ذاتها هي أنظمة 'اعتمادية' وعرضية، وهي 'عقلانية' (أي لها نظام منطقي) فقط لأنها تشير إلى أساس 'العقلانية' الفائق في 'لوغوس' الله الخالق، حيث إنه على هذا الأساس يقوم ثبات هذه القوانين وإمكانية الثقة فيها والإعتماد عليها.[١٢٥]

٣. حرية الخليقة

اعتمادية الخليقة تنطوي على مفهوم حرية الخليقة

إن المفهوم الكامل لـ 'اعتمادية' الخليقة، يحمل في طياته فكرة أن علاقة الله بالكون ليست هي علاقة جزافية (أي أنها لم تأتِ

[123] Athanasius, *Con. gent.*, 11f, 26, 28, 32, 39, 41.
[124] Basil, *Hex.*, 4.2ff; 5.1f, 5; 8.5; 9.1ff; Gregory Nyss., *Con. Eun*, 1.26.
[125] Basil, *Hex.*, 1.8-10; 3.1ff; 9.2ff.

بمحض الصدفة)، كما أنها ليست علاقة الضرورة (أي أن وجودها لم يكن ضرورياً بالنسبة للّه)، وإنما هي علاقة ناتجة عن حرية نعمة اللّه وحرية إرادته، حيث إن اللّه قد خلق الكون انطلاقاً من حبه البحت وجعله معتمداً على كلمته الذاتي (اللوغوس).[١٢٦] وكما أن 'اعتمادية' الخليقة تنطوي على مفهوم اعتماد 'عقلانية' الخليقة على 'عقلانية' اللّه، فعلى نفس النمط فإن 'اعتمادية' نظام الكون على إرادة اللّه تحمل معها فكرة 'حرية' الخليقة التي تعتمد بالكامل على 'حرية' اللّه. فاللّه لم يبخل على خليقته بحرية كاملة، بالضبط كما لم يضّن عليها بوجودٍ أو بحقيقة مختلفة عن نفسه، بل على العكس فهو يمنح خليقته أن تشارك أيضاً - بصورة مناسبة - في حريته الخاصة الفائقة.

الخليقة أُحضرت إلى الوجود بحرية الله الكاملة

وكما سبق وأشرنا، فإن اللّه كانت له الحرية المطلقة في أن يخلق الكون أو لا يخلقه، مما يعني أن الكون كان من الممكن ألاّ يُوجد على الإطلاق، فلم تكن هناك ضرورة تحتم على اللّه أن يخلق أي شيء، وكان من الممكن أن يضع نهاية لوجود الخليقة إن كانت هذه هي مشيئته لأنه لا توجد ضرورة بأن يكون الكون موجوداً إلى الأبد.[١٢٧] وعليه فإن التداخل الفريد بين الاعتماد والاستقلال داخل مفهوم 'الاعتمادية' يجب أن يُنظر إليه من جهة اللّه وأيضاً من جهة الخليقة. وكما اعتاد جورج فلوروفسكي أن يؤكد، فإنه ينبغي علينا أن نفكر في الأمر من منطلق "اعتمادية ثنائية": أي من جهة

---

[١٢٦] انظر بالأخص ق. أثناسيوس في تصميمه على أن يسوع المسيح نفسه هو إرادة الله:
Con. Ar., 1.20; 2.2; 2.24f; 3.60ff. Cf. *Con. Ar.*, 2.31; 3.63.

[127] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.20; 2.24, 29f.

عمل الله الحر الخلاّق إذ لم يكن الله مضطراً أن يصنع ما قد صنعه (اعتمادية من جهة الوجود من العدم)، وأيضاً من جهة ما أوجده الله بالفعل والذي كان من الممكن ألاّ يحدث بهذا الشكل أو حتى لا يحدث على الاطلاق (اعتمادية من جهة شكل الوجود).[١٢٨] وهذا لا يعني بالطبع أن عمل الله الحر والسيادي في الخلق كان عملاً غير عقلاني أو عملاً جزافياً بأي شكل، لأن الخليقة وكل ما فيها لها سببها ومنطقها الإلهي.[١٢٩]

حرية الخليقة في الفكر اليوناني

هذا الاعتقاد المسيحي في حرية الكون، كان جديداً تماماً بالنسبة للعالم القديم الذي كانت تسوده أفكار عن حتمية عدم تغيُّر الطبيعة وعن أزلية العالم، وذلك بسبب مفهوم تكون (ونشأة) الطبيعة مع الله.[١٣٠] وكان هذا وراء ظهور فكرة 'عجلة القدر' ذات الطبيعة العنيدة والتي انعكست في الأدب الكلاسيكي اليوناني والروماني القديم، كما كان هذا أيضاً وراء ظهور فكرة 'المعادلة بين الضرورة والعقلانية' والتي نجدها منتشرة في كل فلسفتهم وعلومهم.

ولم يتوانى المدافعون عن العقيدة المسيحية في الكنيسة الأولى مثل أثيناغوراس الأثيني، في إظهار كيف أن النظرة المسيحية إلى الله والخليقة كان لها الفضل في كسر الصلة الجائرة في عقول الناس بين الله وبين القدر المجهول المتسلط على الكل، كما كان

[128] Georges Florovsky, 'The Concept of Creation in Saint Athanasius', *Studia Patristica*, 1962, p. 37; *Collected Works*, vol. II, pp. 48f, 57ff

[129] Basil, *Hex.*, 5.4; Athanasius, *Con. Ar.*, 2.31

[130] Origen, *Con. Cel.*, 5.7; Basil, *Hex.*, 1.3; cf.

لها أيضاً الفضل في تحريرهم من السطوة الخرافية للعرافة والتنجيم.[١٣١]

كيف نشأ مفهوم 'حرية' الكون أو حرية الطبيعة؟

هذا المفهوم جاء بلا شك من النظرة الجديدة إلى العالم وتاريخه، والتي تولدت من رسالة الإنجيل التي نادت بأنه: بتجسد **الكلمة**، فإن الخالق ذاته قد جاء بنفسه ليفدي ويحرر جنس البشر من رباطات الخطية والذنب ومن الفساد والموت.[١٣٢] غير أن هذا الفداء وهذا التحرر ينطبق على الخليقة جمعاء، لأن المسيح هو رأس كل الخليقة، وهو أصلها وغايتها. فبواسطته قد خُلقت كل الأشياء، وفيه تقوم ومن خلاله تتصالح مع الله. إذن ففي يسوع المسيح قد أسس الله وأمَّن علاقة جديدة بينه وبين الخليقة، ومن خلال هذه العلاقة أُعطيت الخليقة 'حرية' مؤسسة على 'حرية' الله الفائقة وغير المحدودة.

وكان مفهوم الفداء وتجديد الخليقة بأسرها في المسيح أقوى بكثير في الفكر الآبائي اليوناني (أي عند الاباء الذين كتبوا باليونانية) عنه في الفكر الآبائي اللاتيني (أي عند الاباء الذين كتبوا باللاتينية)، وكان ذلك بسبب العلاقة المتبادلة العميقة بين عقائد التجسد والفداء والخلق في الفكر اللاهوتي لآباء الإسكندرية وكبادوكية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى بسبب الثنائية الضارة بين عالم المدركات (أي الأشياء التي تُدرك بالعقل) وعالم الحسيات (أي الأشياء المحسوسة) في فكر ق. أوغسطينوس.

---

131 Athenagoras, *Leg*., 6.3-4; 20.3; 22.12; 25.2; *De res*., 19.1-3. See also *Con. gent*., and *De inc*. of Athanasius.

132 Athanasius, *Con. Ar*., 1.48f; 2.14, 56, 61ff, 67-69, 70-72; *Ad Ant*., 7.

ففي الشرق، سادت حقيقة أن الذي تجسد هو بذاته الخالق ـ الأصل والمصدر المطلق لكل وجود ولكل نظام ولكل عقلانية، والذي تغلغل بنفسه إلى داخل موتنا وانتصر عليه بموته وقيامته ـ وهذا معناه أن الكون كله مرتبط من جهة وجوده (كيانياً) بالمسيح الابن المتجسد والقائم، وبالتالي فالكون كله قد دُعيّ للمشاركة في 'حرية' الخالق. وبالضبط كما أن الكون قد أخذ بدايته في **الكلمة**، هكذا أيضاً من خلال الفداء والتقديس والتجديد سيأخذ اكتماله فيه.

حرية الخليقة تعتمد على حرية خالقها الفائقة

لنتوقف قليلاً لنتأمل فيما تعنيه 'حرية' الخليقة هذه. فبما أن هذه 'الحرية' هي 'حرية' كون 'عرضي'، فإنها ستكون بالضرورة 'حرية' عرضية وبالتالي 'حرية' محدودة. لأنه لو أُعطيت 'حرية' غير محدودة لعالم 'عرضي' لإنطوى ذلك على تناقض بيِّن. ولكن كون 'حرية' العالم المخلوق هي 'حرية' عرضية فإن ذلك يعني أنها محكومة بتلك 'الحرية' الفائقة الادراك التي لله والتي تمثل بالنسبة لها أساسها الحقيقي الذي تعتمد عليه بحكم كونها 'حرية عرضية أو اعتمادية'. وهنا أيضاً نرى مرة أخرى التداخل العجيب بين الاعتماد والاستقلال الذي وجدناه في مفهوم 'الاعتمادية'. غير أنه لو كان الكون مرتبط فعلاً بحرية الله اللانهائية وغير المحدودة، ولو كان الكون منفتحاً بصورة مستمرة على قوة الله الخلاّقة، فإن هذا يعني أن 'حرية' الخليقة لابد وأن تعكس 'حرية' الله وأن تكون ـ بصورة ما ـ غير محدودة ولا نهائية بطريقتها الخاصة وعلى مستواها المخلوق الخاص بها. أي أنه بسبب علاقة الخليقة 'الاعتمادية' بالله، فإنه يوجد في الكون المخلوق إمكانيات غير

محدودة ولانهائية، وهذا مبدأ جوهري في مفهوم 'الاعتمادية'. وبسبب أن الكون يتصف بهذا النوع المحيّر وغير المحدد من 'الاعتمادية'، فإننا لا نستطيع أن نحقق أية اكتشافات علمية عن الكون عن طريق أساليب التفكير المنطقية الاستنتاجية. وبسبب قدر الاستقلالية الحقيقية المعطاة للكون - والمؤيدة من الله - فنحن نقدر أن نكشف عن أسرار الطبيعة، فقط من خلال تجارب نقدم فيها أسئلتنا للطبيعة، ثم ندع الطبيعة تخبرنا هي عن نفسها دون أن نفرض عليها الافتراضات المسبقة المخبأة في أسئلتنا.

وكان البعض من آباء الكنيسة قد أدرك بالفعل هذا الأمر، ولذا كانوا معارضين لفرض أية نماذج من الفكر 'المنطقي' أو الإستنتاجي على الطبيعة.[١٣٣] ولا يمكن القول أنهم كانوا مستعدين في تلك المرحلة لأن يضعوا تعليماً كافياً عن الطبيعة، ولكن ما أقروه بالفعل هو أن الطبيعة في علاقتها المرتبطة بحرية الله يجب اعتبارها غير كاملة في حد ذاتها.[١٣٤] وبالتحديد لأنها كذلك فقد منحها الله انفتاحاً وتلقائية وحرية تفاجئنا بها على الدوام. فكل أعمال الله وطرقه في الطبيعة لها نفس خاصية المفاجأة والتي تتحدى بها أية توقعات من جانبنا. إلاّ أنه في داخل 'حرية' الطبيعة هذه - كما هو الحال بالطبع في 'حرية' الله ولكن بصورة فائقة - يوجد ثبات وانتظام مذهل يمكن الاعتماد عليه. وكان المفكر الوحيد في الكنيسة الأولى الذي - حسب معرفتي - قد أدرك بالفعل هذه الحقيقة وطبقها بصورة ذات معنى هو يوحنا فيلوبونوس الإسكندري، حيث أصَّر على رفض آراء أفلاطون وأرسطو عن أزلية

---

[133] E.g., Basil, *Hex.*, 3.8.
[134] Thus Basil, *Hex.*, 2.1f.

العالم بل وتبنى أفكار مميزة عن طبيعة النور[135]، فقد نظر إلى نور الكون المخلوق على أنه انعكاس مخلوق لنور الله غير المخلوق وبالتالي فهو مرتبط - بصورة اعتمادية - بثبات الله وعدم تغيره. وهكذا ينبغي علينا بالتأكيد أن نفكر بنفس الطريقة في العلاقة بين 'حرية' الكون المخلوقة و'حرية' الله غير المخلوقة.

كيف تستقيم حرية الخليقة مع ثباتها؟

إنه في ومن خلال إعلان الله عن ذاته في يسوع المسيح **الكلمة** المتجسد، نستطيع أن ندرك شيئاً من هذا الجمع بين: الحرية والثبات، تلقائية الطبيعة وإمكانية الاعتماد عليها، أحداث الطبيعة التي لا يمكن التنبؤ بها والنظام الدقيق الذي في الطبيعة. غير أن كل شيء يتوقف على ما نفهمه عن محبة يسوع المسيح وعدم تغيره (ثباته) وأمانته كرب ومخلّص، وعما إذا كان ما يعلنه عن طبيعة الله هو بالفعل ما هو حقيقي عن الله الآب ضابط الكل خالق السماء والأرض ما يُرى وما لا يُرى. هل توجد علاقة أمانة مطلقة بين 'إعلان الله عن ذاته' في التجسد وبين 'مَن هو الله' في جوهره الذاتي الأزلي؟. فإذا كانت هناك مثل هذه العلاقة من الأمانة المطلقة والثبات المطلق، إذن فيسوع المسيح في محبته الفادية وفي نعمته المحررة، هو الضمان الإلهي* لما نفهمه عن 'حرية' الخليقة وتكاملها وإمكانية الاعتماد عليها حتى في نظامها الطبيعي وسلوكها المادي.[136]

---

[135] John Philoponos, *De op. mundi*, 2.1ff.

* لأنه إذا كان الله أميناً في إعلانه عن ذاته لنا (في يسوع المسيح)، وإذا كان ثابتاً في محبته لنا فهذا هو الذي يضمن ثبات الخليقة ووحدانيتها والاعتماد عليها.

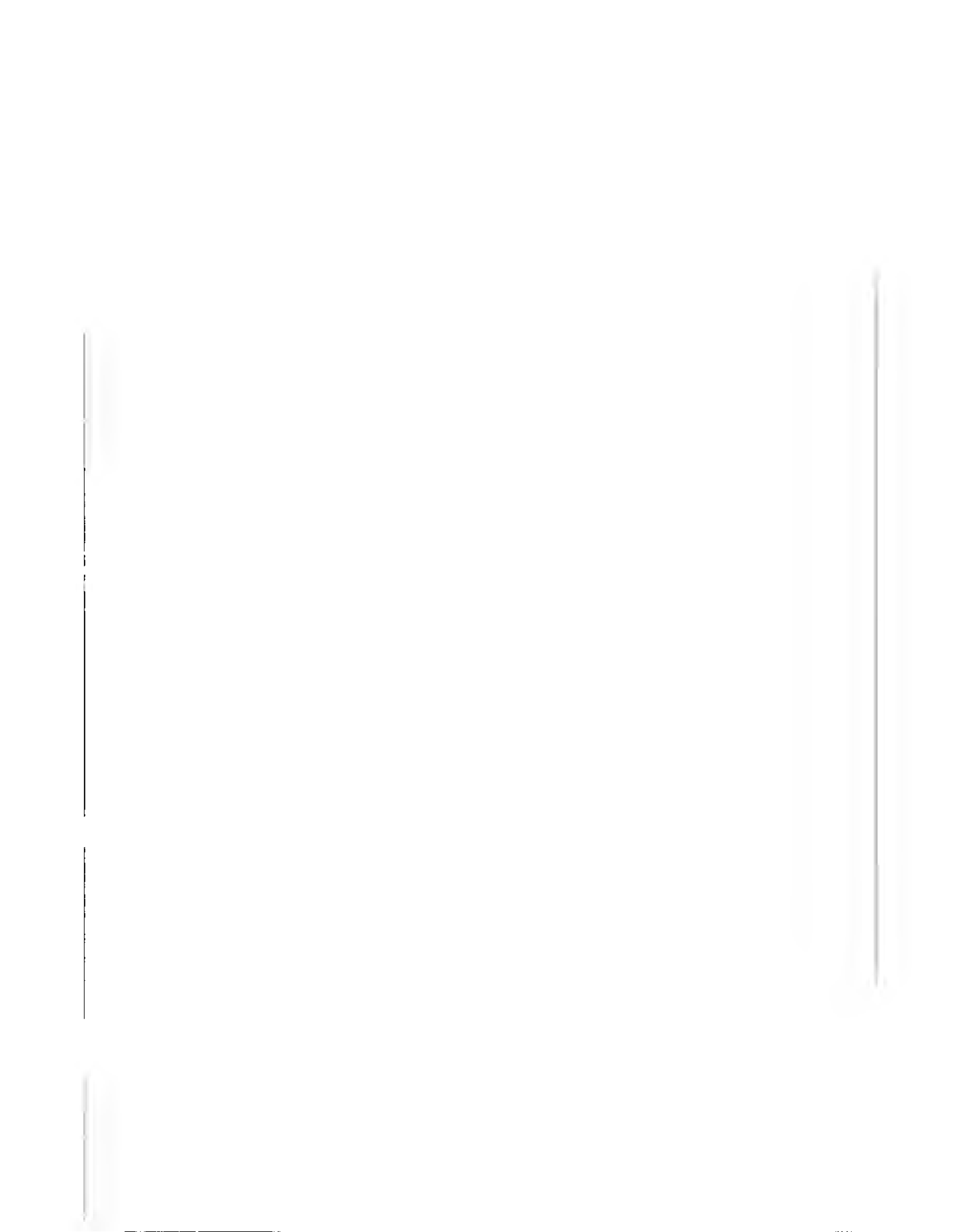
[136] Aristides, *Ad Aut.*, 1.4. See Athanasius, *Con. Ar.*, 1.9, 35ff, 51f; 2.6-10; 3.36; *De decr.*, 14; cf. *De syn.*, 27.12; *Con. Apol.*, 1.12, 15.

وقد لا يكون من السهل علينا اليوم أن نقدّر مدى الأهمية العظمى لهذا الاكتشاف بالنسبة للكنيسة الأولى التي كان عليها أن تجاهد لتكوين صورة مترابطة للكون باعتباره له نظام عقلاني خاص به، وهذا النظام ليس نظاماً جزافياً (أي بمحض الصدفة) ولا نظاماً ضرورياً (أي من المحتم وجوده)، ولكن رغم أن الكون 'عرضي' في طبيعته ـ حيث كان من الممكن أن لا يأتي إلى الوجود على الاطلاق، أو أن يكون مختلفاً تماماً عما هو بالفعل ـ إلاّ أنه مع ذلك مستقر وثابت ويمكن الاعتماد عليه، بل إنه أيضاً منفتح لعناية الخالق في إتمام قصد محبته.

وكان كل هذا إظهاراً ـ في ضوء إنجيل المسيح ـ لما أشار إليه العهد القديم عن الخلق بأنه "حسن" لأنه جاء من يد الله، وبالتحديد هو حسن في تكامله وحقيقته. وقد نجح المسيحيون بالفعل في الجمع بين 'عرضية' الخليقة وثباتها، وأيضاً بين مرونة الخليقة وإمكانية الاعتماد عليها، كصفات أساسية للواقع المخلوق ـ والذي دأبنا على تسميته "بالطبيعة". ولم يكن هذا بالأمر السهل بالنسبة لأناس كانت تسيطر عليهم مفهوم حتمية ارتباط أو تطابق الله مع الطبيعة (*dues sive natura*). أما فكرة أن هذا الكون الواقعي أي عالم الحسيات والوجود المادي له ثباته ووحدته الخاصة به، فقد كانت غريبة تماماً بالنسبة للحضارة الكلاسيكية. وكانت لهذه النظرة الجديدة تماماً على العالم، جذور عميقة ـ كما قد رأينا ـ في التقليد اليهودي، مع الفارق في أن العامل الحاسم في الفهم المسيحي للكون الذي صنعه الله كان يتمثل في ثبات محبة الله في يسوع المسيح.

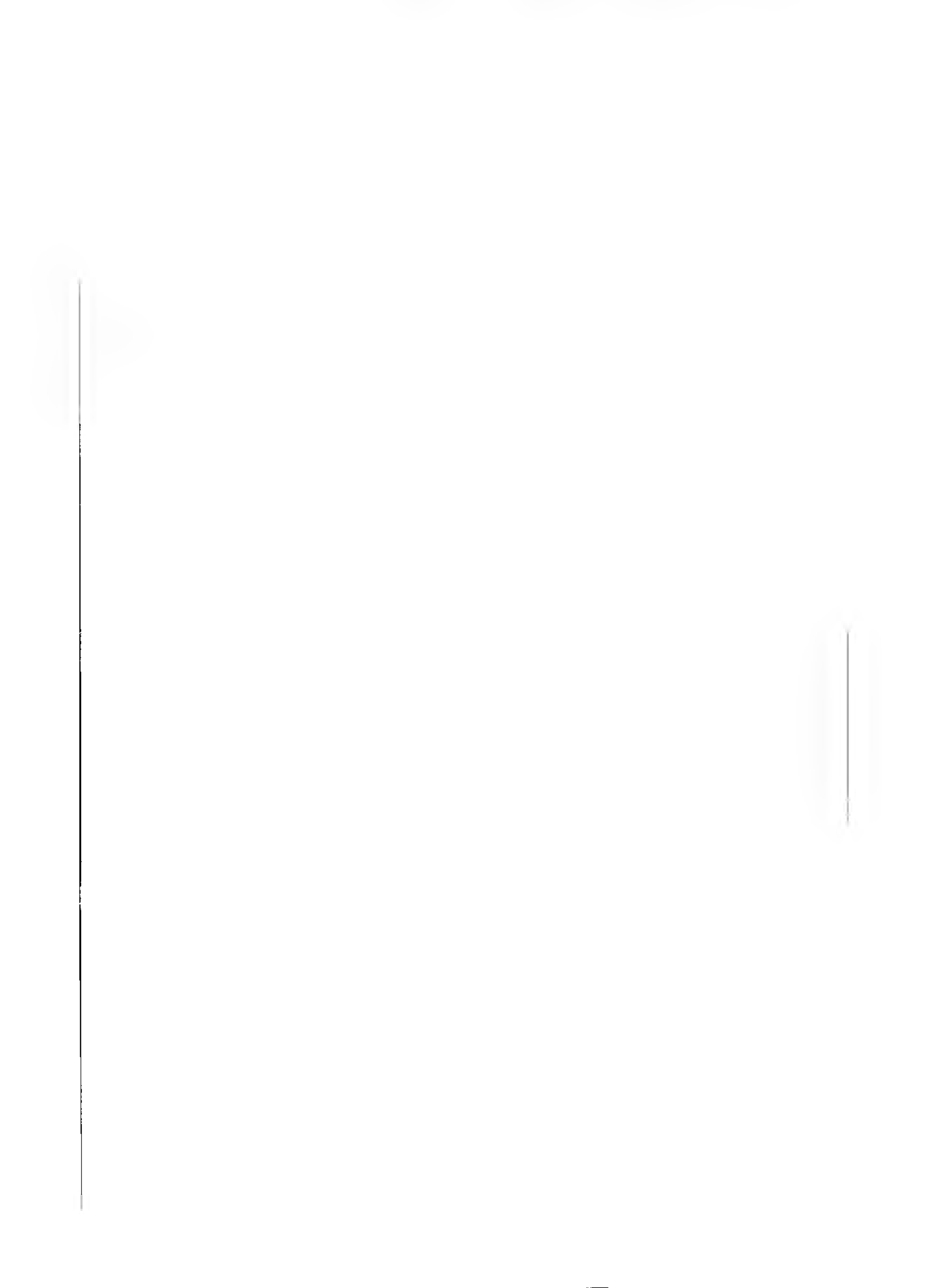
ولذلك ففي التحليل الأخير، تظهر عقيدة الخلق وهي متصلة بشدة بمفهوم 'الوحدانية في ذات الجوهر'، لأنه بيسوع المسيح الذي

له ذات الجوهر الواحد مع الآب "كان كل شئ"، كما قرر قانون الإيمان بنيقية. وهذا الموضوع الهام هو ما سنتناوله في الفصل القادم.



الفصل الرابع

إلهٌ من إلهٍ
نورٌ من نورٍ



"نؤمن برب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الآب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، له ذات الجوهر الواحد مع الآب، الذي به كان كل شئ . ."

أوليّة 'علاقة الابن بالآب' في الفكر اللاهوتي الآبائي

لقد تناولنا في الفصل الثاني العلاقة بين الآب والابن، ورأينا أنه من داخل هذه العلاقة فقط، أُعطينا إمكانية الدخول إلى معرفة الله وفقاً لما هو بالحقيقة في ذاته، لأنه في الابن فقط - الابن الوحيد المولود من الآب - وكلمة الله المتجسد، قد أظهر الله ذاته لنا بحيث نستطيع أن نعرفه وفقاً بالضبط لطبيعته الإلهية. وفي هذا السياق، وجدنا أن كلاً من التقوى والبحث الدقيق، وكلاً من علم اللاهوت (الكلام عن الله) والعلوم الأخرى، يساهمان معاً في الإدراك المنطقي لإعلان الله عن ذاته لنا في يسوع المسيح - في الزمان والمكان - ويساهمان كذلك فيما يتطلبه هذا الإدرك من تغيير جذري في اسلوبنا المعتاد في التفكير.

وفي الفصل الثالث، ناقشنا حقيقة أنه فقط من داخل علاقة الآب بالابن يمكننا أن نفهم عملية الخلق بكونها عمل الله الآب (بواسطة الابن وفي الروح القدس). فكون الله 'خالقاً' ينبغي أن يُفهم من منظور أو من واقع كون الله 'آباً' وليس العكس، لأنه في ابنه وبواسطته قد خُلقت كل الأشياء. إن ما يفعله الآب يفعله الابن وما يفعله الابن يفعله الآب. ولذلك فإن كلاً من عملية الخلق وطبيعة الخليقة يجب فهمها من منظور يسوع المسيح. ومن هذا المنطلق تكون عقيدة الخلق في المسيحية وما تتضمَّنه من مفهوم 'الإعتمادية' قائمة

على أساس عقيدة التجسد. ولذا حين نبدأ تفكيرنا من منطلق هاتين العقيدتين نجد أن مفهومنا عن الله والمسيح والعالم قد تغيَّر بالكامل.

إذن فكل شيء يعتمد على العلاقة ـ وطبيعة العلاقة ـ الكائنة بين يسوع المسيح الابن المتجسد وبين الله الآب. ولذلك فإننا في هذا الفصل سنتناول الإجابة على الأسئلة الآتية:

- كيف يجب علينا أن ننظر إلى العلاقة الكائنة بين الابن والآب؟
- ماذا يعني الإنجيل عندما يخبرنا أن المسيح قد أُرسل **من قِبَل** (بواسطة) الله، وأنه **من عند** الله وأنه **من** الله الآب؟
- كيف يجب أن ننظر إلى يسوع المسيح ذاته في إعلانه عن الآب، إذ إن كل شيء يعتمد بالفعل على هذا الإعلان؟

وهذه الأسئلة، تجيب عليها بالفعل العبارات التي أوردها الآباء في قانون الإيمان النيقاوي -القسطنطيني.[1] ونحن في ظل تسليمنا بأولوية علاقة الآب بالابن على علاقة الخالق بالمخلوق، فإن ما يهمنا هنا هو كيف ينبغي أن نفهم علاقة الابن بالآب بشكل دقيق ومحدد، حتى نتفادى الوقوع في الأخطاء والالتباسات التي حدثت في القرن الرابع، والتي كادت أن تهدد قلب وجوهر الإيمان المسيحي.

بدعتان متناقضتان من جهة شخص يسوع المسيح

لاشك أن مشاكل القرن الرابع هذه، كانت قد نشأت بسبب الثنائية الحادة بين عالم الحسيّات (الأشياء المحسوسة) وعالم المُدرَكات (الأشياء التي تُدرَك بالعقل) ـ والتي جاء ذكرها في مطلع

---

[1] كان نص اعتراف الإيمان النيقاوي يحتوي على عبارة " إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق"، ولكن مجمع القسطنطينية رأى حذف عبارة إله من إله باعتبارها مكررة.

الفصل الثاني - وبسبب ما أحدثته هذه الثنائية من تأثير على ما كان يوجد في داخل الكنيسة من أنماط مختلفة للفكر العبري والهلّيني. وقد بدأت هذه المشاكل في الظهور حين شرعت الكرازة في الانتشار خارج قاعدتها الأولى في أورشليم واليهودية حيث بدأت تمد لها جذوراً في داخل الثقافة الإغريقية -الرومانية. وسرعان ما ظهرت محاولات متناقضة لتفسير سر يسوع المسيح، ليس فقط انطلاقاً من الفكر العبري والهلّيني المتباين، ولكن أيضاً من منطلق المفهوم السائد الخاص بالتناقض الحاد بين الله والعالم. ومن ثم ظهرت بدعتان متناقضتان من جهة شخص يسوع المسيح: بدعة 'الأبيونيين' (*ebionite*) وبدعة 'الدوسيتيين' (*docetic*). وقد فصلت هاتان البدعتان بين اللاهوت والناسوت (في المسيح) وبالتالي شوّهتا - وقسّمتا بطرق مختلفة - كمال الصورة التي قدّمها العهد الجديد عن المسيح بكونه إلهاً وإنساناً معاً وفي آنٍ واحد (إله متأنس). وهنا يجب أن نتوقف قليلاً للنظر في هذه الانحرافات، لأنها تمثل الصور الأولى للمشاكل التي واجهت الكنيسة في القرن الرابع الميلادي.

البدعة 'الأبيونية'

لقد نشأت البدعة 'الأبيونية' بين جماعة من المسيحيين الأوائل من أصل يهودي كانوا يُلقّبون بـ 'الفقراء' (*ebionim*).[2] وكانوا يفسرون سر المسيح: بأن يسوع الإنسان قد اختاره الله لبنوّة إلهية

[2] See Justin Martyr, *Dial.c. Tryph.*, 47-48, Irenaeus, *adv. haer.*, 1.22.1, vol.1, pp. 212f; 3.11.10, vol.2, p. 45; 3.15.1f, pp.78f; 4.52.1f, pp. 259f; 5.1.3, pp. 316f; Hippolytus, *Ref. haer.*, 7.34f; 9.13ff; Origen, *De prin.*, 4.1.22; *Con. Cel.*, 2.1; 5.61, 65; Minucius Felix, *Dial. Oct.*, 36; Tertullian, *De praescr.*, 33; Eusebius, *Hist. eccl.*, 3.27; 4.22; Hilary, *De Trin.*, 1.26; 2.4; 7.3,7; 8.40; *De syn.*, 38f, 50; Epiphanius, *Haer.*, 29f; Jerome, *Ep.*, 112,13. Cf. Ignatius, *Philad.*, 8; *Magn.*, 8ff.

خاصة عندما حلّ عليه الروح القدس في معموديته، ولم يؤمنوا به كمولود من الآب بل كمخلوق، ولم يعتبروه أنه هو الله الذي صار إنساناً، بل رأوه بالأحرى كنبي قد حلّ الله فيه. وبالتالي فقد رفضوا فكرة وجود أية علاقة كيانية داخلية بين المسيح والآب، مفضّلين عن ذلك فكرة وجود علاقة معنوية خارجية بينهما، وهي التي بموجبها أتمّ المسيح رسالته المسيانية.

وقد سعى الفكر الأبيوني عن المسيح - ومن مدخل يتجه من أسفل إلى أعلى* - إلى تفسير كيفيّة حلول الله في يسوع المسيح، بطريقة تحتفظ بمكانته الفريدة في الإيمان المسيحي، ولكن أيضاً بحيث لا يمس ذلك سمو الله الفائق ووحدانيته المطلقة. إلاّ أن يسوع المسيح في نظر هؤلاء كان بلا شك ضمن صفوف المخلوقات - بكل ما بينها وبين الله من فرق جذري - ولذا لم يكن من الممكن النظر إليه على أنه يجسِّد في شخصه الذاتي حضور الله الحقيقي نفسه أو عمل الله الخلاصي بين البشر. وبالتالي لم يكن يسوع المسيح (في نظرهم) هو مركز الإيمان، بل كان مركز الإيمان هو 'الآب السماوي' فقط، وهو الذي كان يشير إليه (إلى الآب) المسيح دائماً في تعاليمه للجنس البشري. وبما أن أصحاب هذه البدعة كانوا يرون أن علاقة الله بالعالم هي علاقة هامشية، فقد ظل الله بالنسبة لهم هو إله اليهودية المخفي المجهول، الذي لا يسمح للبشر بأن يعرفوا أي شيء عنه حسبما هو في كيانه الذاتي الأزلي. ولكي يقدر الأبيونيون أن يقدِّموا للعالم رسالة فعليّة عن الإعلان والفداء الإلهي، اضطروا - في

* من أسفل إلى أعلى هو تعبير يشرح نظرة هذه البدعة للمسيح باعتباره كان إنساناً عادياً (من أسفل) ثم أصبح ابناً لله في المعمودية أي أنه انتقل إلى هذه الحالة (إلى أعلى).

نظرتهم للمسيح - أن يعتبروه على نحو ما شخص إلهي! مما تناقض بالطبع مع ما قالوه في أول الأمر عن طبيعة المسيح المخلوقة.

البدعة 'الدوسيتية'

أما البدعة الأخرى التي تسمى 'الدوسيتية' (أي الخيالية) فقد أخذت اسمها من طوائف تُفرط في التفسير الروحاني وكانت تؤمن أن جسد المسيح، ابن الله المتجسد، لم يكن جسداً حقيقياً بل قد بدا كذلك، أي كان جسداً وهمياً (خيالياً).[3] وكانت هناك بالفعل تحذيرات من الدوسيتية وردت في العهد الجديد[4]، حيث كانت هذه البدعة سائدة وسط غنوسيي القرن الثاني والثالث ثم انتشرت على نطاق واسع بعد ذلك. ومن خلال مدخل يتجه من أعلى إلى أسفل* سعى الفكر الدوسيتي عن المسيح - وبالاعتماد على مفهوم الثنائية - إلى تفسير كيف صار الله إنساناً في يسوع المسيح، بطريقة تركز فقط على حقيقته الإلهية بدون مساس بثبات الله وعدم تغيره وعدم شعوره بالألم رغم اتحاده بالجسد. وكانت النتيجة أنهم نظروا إلى طبيعة المسيح الإنسانية وشعوره بالألم كشيء وهمي (خيالي) غير حقيقي، وذلك لكي يعطوا (حسب تفكيرهم) لرسالة الإنجيل صفة المثالية، وبالتالي قوّضوا حقيقة التجسد الموضوعية والتاريخية. إذن

---

[3] Ignatius, *Eph*., 7.18-20; *Trall*., 9; *Smyrn*., 1-3, 5, 7; *Magn*., 11; Justin, *De res*., 2; Irenaeus, *Adv. haer*., 1.16.2, vol.1, p. 193f; 3.17.5f, vol.2, pp. 86ff; 4.55.2ff, p.266ff; 5.1.2, pp. 315f; Hippolytus, *Ref. haer*., 8.8-11; 10.16; Clement Alex., *Strom*., 7.17; Eusebius, *Hist. eccl*., 6.12; Theodoret, *Haer*., 5.12; *Ep*., 82. See also Tertullian, *De carne Christi, passim*.

[4] ايو ٢:٢٢؛ ٤:٢؛ ٢يو ٧.

* من أعلى إلى أسفل هو تعبير يشرح مدخل الدوسيتيين إلى المسيح باعتباره الله المتعال (من أعلى) الذي ظهر في شكل جسد غير حقيقي أي أنه تنازل وظهر في هذه الحالة - الوهمية - الأقل (إلى أسفل).

فتجسد **الكلمة** لم يكن في نظرهم إلاّ أداة في يدي الله لإدخال الحق الإلهي في العالم، ولكن هذه الأداة تنتهي عندما يتحقق الغرض منها. ومما لا شك فيه أن تلك الصورة التي توّصلت إليها الدوسيتية عن المسيح، كانت من جهة أخرى، قد تم التوصل إليها وتفسيرها بعيداً عن تعليم الإنجيل وحسب الأفكار البشرية المسبقة. وهكذا اعتادت الدوسيتية ـ فيما يخص المسيح ـ أن تبتعد عن نقطة البداية ألا وهي: ألوهية المسيح، وكانت تميل إلى الافتراضات البشرية أو الأسطورية وتطبّقها على الله، ولم تعدو ألوهية المسيح بالنسبة لهم عن كونها فكرة بشرية أضفوا عليها شكلاً إلهياً.

وهنا نلاحظ أن هناك خلطاً وجدلاً واضحاً في كلتا البدعتين، لأنه بسبب 'الثنائية' التي ظهرت في كل منهما، وبسبب التضاد بين الخالق والخليقة، كان لابد أن تتداخل الواحدة في الأخرى.[٥]

أهمية حقيقة أن المسيح هو 'ابن الله الكلمة المتجسد'

وكانت حقيقة أن كلاً من هاتين البدعتين قد تنتهي بها الأمر إلى حيث بدأت الأخرى، إنما دليل على أن كلاً منهما لم تبدأ بالفعل من حقيقة الإنجيل الأساسية: أن يسوع المسيح ـ المولود من مريم العذراء والذي تألم في عهد بيلاطس البنطي ـ هو الله الذي جاء بنفسه، ليكون معنا ويعلن ذاته لنا ويتحد بنا بغير انفصال من أجل خلاصنا. ومن هنا نجد أن الإنجيل لم يقدِّم يسوع المسيح في وضع مقارنة مع الله أو مشابهة معه، ولم يتأرجح بين الاثنين كما في

---

[٥] كان ق. أثناسيوس مدركا بالفعل لهذه الأمور الجدلية، ولكنه كان يعتبر أن قانون الإيمان النيقاوي هو الحصن الحامي ضدها جميعاً:
cf. *Con. Ar.*, 1.8; 2.12, 14; *De decr.*, 12, 32; *De syn.*, 45; *Ad. Afr.*, 11. See also Evagrius/Basil, *Ep.*, 8.3; and Basil, *Ep.*, 125.1.

البدعتين المذكورتين، بل قدَّمه في كليِّة حقيقته 'الإلهية الإنسانية' غير المنقسمة باعتباره الله الذي صار إنساناً.[٦] وعلى هذا الأساس، فإن يسوع المسيح يكون هو الرب والمخلِّص، وهدف الإيمان المباشر، والابن الوحيد المولود من الله، الذي بغيره لا يمكن معرفة الآب.

فإذا لم يكن يسوع المسيح هو الله لما استطاع أن يعلن الله لنا، لأننا لا نستطيع معرفة الله إلاّ من خلال الله نفسه فقط، وإذا لم يكن المسيح في نفس الوقت إنساناً لما كان ممكناً أن يخلِّصنا (نحن البشر)، لأنه فقط من خلال كونه واحداً معنا يستطيع الله أن يتمِّم خلاصنا من داخل وجودنا البشري الفعلي.

وقد أكَّد أوريجينوس أن الإيمان بيسوع المسيح بكونه: الله الذي صار إنساناً وأنه هو نفسه 'الله' و 'إنسان' في آنٍ واحدٍ، (الله المتأنس) هو إيمان ينتمي إلى تعليم الكتاب المقدس وقد تسلَّمناه منذ نشأة الكنيسة الأولى.[٧] وقد عقَّب ر. ف. سيلرز على تعليم تلاميذ أوريجينوس الخاص بوحدة شخص (أقنوم) السيد المسيح قائلاً "من الواضح أن تلاميذ أوريجينوس ينسبون أعمال وأقوال يسوع المسيح كلها، وبدون تمييز بينها، إلى اللوغوس المتجسد ذاته - أي إلى الشخص الواحد الذي هو الله وإنسان في وقت واحد".[٨] وقد تعيَّن على ق. أثناسيوس أن يردد ما جاء في كلام أوريجينوس بأن هذا الإيمان كان هو تقليد وتعليم وإيمان الكنيسة الجامعة منذ البداية، ومن

---

[٦] انظر تأكيد ق. أثناسيوس في (ضد الأريوسيين ٤:٣٥) على أن المسيح هو "إنسان و إله كامل معاً (وفي آنٍ واحد)" (ὅλον αὐτόν ἄνθρωπόν τε καί Θεόν ὁμοῦ)• ويعتبر هذا القول هو ضد كل من البدعة الدوسيتية والأبيونية. وانظر كذلك قوله في (ضد الأريوسيين ٣:٤١) بأن المسيح "هو إله حقيقي في الجسد، وجسد حقيقي في **الكلمة**".

[7] Origen, *De prin.*, 1.*praef*, ; 1.2.1ff; 2.6.2f, etc. Cf. Ignatius; *Eph.*, 7.2- cited by Athanasius, *De syn.*, 46.

[8] R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies*, 1940, p.29.

هنا جاء تأكيد ق. أثناسيوس - في فقرة مهمة نشير إليها مرة ثانية - على أن أباء نيقية "لم يكتبوا ما بدا لهم أنه حسن، بل ما آمنت به الكنيسة الجامعة، ولذا فقد اعترفوا بما كانوا يؤمنون به لكي يبيِّنوا أن آراءهم ليست آراء جديدة بل هي آراء رسولية، وأن ما كتبوه لم يكن اكتشافاً من عندياتهم بل هو نفسه ما قد علّم به الرسل".[٩]

وكان على مجمع نيقية إعادة تأكيد الحقيقة الإنجيلية الرئيسية التي تعلن أن يسوع المسيح هو ابن الله **الكلمة** (المتجسد)، وأن ابن الله **الكلمة** (المتجسد) هو يسوع المسيح، وذلك حتى يتصدى المجمع لتعاليم الأريوسية والسابيلية وكافة البدع الأخرى التي تلت ظهور الأبيونية والدوسيتية، والتي باتت تهدد سلامة إيمان الكنيسة. وقد رفضت الكنيسة المساومة في الإيمان بأن يسوع المسيح هو الله المتأنس، لأنه إذا لم يكن المسيح هو الله بالفعل فلا تكون هناك أي حقيقة إلهية في كل ما قاله أو صنعه، وأيضاً إذا لم يكن (في نفس الوقت) هو إنساناً بالفعل فلا يكون ما صنعه الله له أية صلة خلاصية ببني البشر. وكان ق. أثناسيوس قد لخّص هذه القضية الخاصة بالأعمال الإلهية والأعمال الإنسانية **للكلمة** المتجسد بقوله: "إذا أدركنا ما يخص كل منهما (أي نوعي الأعمال)، وإذا رأينا وفهمنا أن كلاهما قام بهما 'واحد'، فنكون على حق في إيماننا ولن نضلّ أبداً. ولكن إذا نظر أحد إلى ما عُمل 'إلهياً' بواسطة **الكلمة** فأنكر (حقيقة) الجسد، أو إذا نظر إلى صفات الجسد فأنكر قدوم **الكلمة** بالجسد أو بسبب ما هو بشري قلّل من شأن

---

[9] Athanasius, *De syn.*, 5;see *De decr.*, 5; *Ad Ser.*, 1.28; *Ad Afr.*, 1; *Fest. Ep.*, 2.4-7, etc. Cf. also Alexander of Alexandria, *Ep.*, 1.12-13; Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.3.

الكلمة، فإن مثل هذا الإنسان يعد مثل تاجر الخمر اليهودي الذي يخلط الماء مع النبيذ وسوف يعتبر الصليب عاراً، أو مثل الوثني الذي يعتبر الكرازة حماقة. وهذا ما حدث بالنسبة لأعداء الله الأريوسيين الذين نظروا إلى الصفات الإنسانية للمخلّص فاعتبروه مخلوقاً، ونظروا إلى الأعمال الإلهية **للكلمة** فاضطروا إلى إنكار ميلاده بالجسد وبالتالي يُحسَبون مع أتباع ماني".[١٠] فالإيمان بأن يسوع المسيح هو الله الذي صار جسداً (إنساناً) لأجلنا ولأجل خلاصنا، يتطلب إيماناً أكيداً 'بألوهيته'، لأن في المسيح، الله ذاته هو الذي صار إنساناً، وكذلك يتطلب إيماناً مساوياً 'بإنسانيته' لأن في يسوع المسيح جعل الله طبيعتنا البشرية خاصة له. أما الأريوسية فقد كانت على النقيض من ذلك، حيث خلطت بين الحق والخطأ وأذنبت ضد لب الإيمان الإنجيلي وأفسدت رسالة الإنجيل الخلاصية لأنها سقطت في كلتا البدعتين الأبيونية والدوسيتية في آنٍ واحد.

موقف الكنيسة في الدفاع عن علاقة الابن المتجسد بالله الآب

وسرعان ما أدرك البابا ألكسندروس بابا الأسكندرية التاسع عشر[١١]، أن تعليم أريوس قد أظهر بما لا يدع مجالاً للشك أن الأمر الحاسم في موضوع الإيمان والخلاص، هو طبيعة العلاقة بين يسوع المسيح الابن المتجسد والله الآب. إذن كيف كان على الكنيسة النظر إلى هذه العلاقة؟ وماذا يعني الإنجيل عندما أقرن يسوع المسيح

---

[10] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.35.
وقد كان يشير إلى الكتاب المقدس في: إش ١:٢٢ (الترجمة السبعينية)، و ايو ٤:٣.

[11] See the epistles of Alexander preserved by Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.3; and by Athanasius, *De decr.*, 35; Socrates, *Hist. eccl.*, 1.6; Gelasius, *Hist. eccl.*, 2.3. Consult Vlasios pheidas, 'Alexander of Alexandria and his two Encyclical Epistles', in Ἀντίδωρον Πνευματικόν, Athens, 1981. Cf. the earlier teaching of Dionysius of Alexandria discussed by Athanasius, *De sent. Dion*.

بالله في كل أعماله الخاصة بالإعلان والخلاص؟ وما الذي يجب أن يقال عن طبيعة هذه العلاقة لتفادي أي سوء فهم أو تحريف لها؟.

وقد حرص آباء نيقية على الإجابة على مثل هذه التساؤلات عندما قاموا بصياغة اعتراف الإيمان: "وبربٍ واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الآب (من جوهر الآب)، إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، له ذات الجوهر الواحد مع الآب (ὁμοούσιος τῷ Πατρί)، الذي به كان كل شئ". وعلاوة على ذلك ألحق الآباء بإعتراف الإيمان، قانوناً مؤداه أن الكنيسة الجامعة تحرم "كل مَن يقول أن 'هناك وقت لم يكن فيه الابن كائناً'، أو أنه 'لم يكن كائناً قبل أن يُولد'، أو أنه 'أتى إلى الوجود من العدم'، أو يزعم أن ابن الله له جوهر مختلف (عن الآب)، أو أنه مخلوق، أو قابل للتغير والتبدل". وكان مجمع نيقية قد أخضع جميع العبارات التي وضعها للفحص الدقيق، حتى يمكنه مواجهة النقد المتواصل خلال القرن الرابع. وقد ساعد ذلك على تأكيد وتعميق إيمان وعقيدة الكنيسة، حتى أن مجمع القسطنطينية اللاحق قد أقرَّ تماماً هذا الإيمان وأعطاه الشكل النهائي كالآتي: "وبربٍ واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الآب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، له ذات الجوهر الواحد مع الآب، الذي به كان كل شئ". ومن الملاحظ أنه لم تطرأ تعديلات ذات أهمية كبيرة في هذه العبارات عن سابقتها (التي وُضعت في نيقية)، وإنما كان التغيير الطفيف لمجرد تفادي التكرار غير الضروري.[١٢]

[12] Cf. the creed cited by Epiphanius, *Anc.*, 120.

وإذ بدأ آباء نيقية المقطع الثاني من قانون الإيمان بعبارة "وبربٍ واحد يسوع المسيح"، فقد أظهروا بذلك العلاقة المباشرة للرب يسوع المسيح بـ "الله الآب ضابط الكل ..." الذي بدأوا به في المقطع الأول، وبالتالي بيّنوا أنهم سواء بالنسبة ليسوع المسيح أو بالنسبة لله الآب، فإنما كانوا يشيرون إلى نفس الجوهر الواحد. وهكذا عبَّر الآباء عن المحتوى الحقيقي للعهد الجديد فيما يخص المسيح، هذا المحتوى الذي فيه الإيمان بالمسيح يتطابق تماماً مع الإيمان بالله الآب. فأن تؤمن 'برب واحد يسوع المسيح' هو أن تؤمن 'بإله واحد الله الآب' وتعترف به إلهاً متطابقاً مع الآب.

وقد عبَّر قانون الإيمان عن هذه العلاقة الفريدة التي للمسيح مع الآب داخل وحدانية الله بهذه العبارات "ابن الله الوحيد، المولود من أبيه قبل كل الدهور .. مولود غير مخلوق". وكان مصطلحا 'ابن' و 'آب' إنما يشيران إلى التمايزِ داخل جوهر الله الواحد، لأن الابن هو 'ابن' وليس 'آب'، والآب هو 'آب' وليس 'ابن'.[١٣] ولكن بما أن هناك إله واحد، فبالتالي يكون هناك فقط ابن واحد لله، الذي هو أزلياً ابن الآب كما أن الآب هو أزلياً أبو الابن لأنه لا يوجد فارق زمني أو من أي نوع بينهما. وقد تم تجميع مفاد كل هذه العبارات معاً في مصطلحٍ مُركزٍ واحدٍ هو 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος)*

[١٣] كان هذا التمييز يتضمن رفضاً لبدعة سابليوس:
Athanasius, *De syn.*, 16; cf. *De sent. Dion.*, 5ff; *Con. Ar.*, 3.4, 36; 4.1ff; *Ad Ant.*, 3-6, 11; *Con. Ar.*, 4.2.

* مصطلح 'هومو أووسيوس' هو صفة من مقطعين: 'هوموس ὅμος' ويعني ذات الشيء الواحد (one and the same)، و 'أوسيا οὐσία' والذي يعني الجوهر، فيكون المعنى الكامل لمصطلح 'هوموأووسيوس مع الآب': له ذات الجوهر الواحد مع الآب أو واحد مع الآب في ذات الجوهر (of one and the same being with the father).

مع الآب أو 'له ذات الجوهر الواحد مع الآب'[14] وذلك للتعبير عن وحدانية الجوهر بين الابن المتجسد والله الآب، وجاءت إضافة عبارة "الذي به كان كل شيء ..." للتأكيد على ارتباط الابن مع الخالق.[15]

مفهوم أريوس عن علاقة الابن بالآب

وباستخدامه هذه التعبيرات في صياغة قانون الإيمان، كان مجمع نيقية بلا شك يضع هرطقة أريوس و'عدم تقواه' أمام عينيه.[16] فقد علّم أريوس بأنه بسبب أن طبيعة الله فريدة تماماً وأزلية وفائقة الإدراك، فإن جوهر الله الواحد لا يمكن معرفته أو تمييزه أو الاتصال معه، وهذا التعليم كان بالضرورة يتضمّن رفض فكرة أن الابن أو **الكلمة** هو أقنوم آخر له منذ الأزل نفس طبيعة الله ذاتها، لأن هذا الأمر كان يعني بالنسبة لأريوس أن جوهر الله قابل للتقسيم أو التعددية.[17] فوجود كيان آخر غير 'الآب' ـ المصدر غير المبتدئ لكل حقيقة ـ كان مقبول عند أريوس، فقط بشرط أن يكون هذا الكيان قد أُحضر إلى الوجود من العدم. وهكذا علّم أريوس بأن

[14] Archbishop Methodios, 'The Homoousion', *The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed*, 1981., p.6 (ed. By T.F. Torrance).

[15] Athanasius, *De decr.*, 7, 18f; *De syn.*, 12, 35; *Con. Ar.*, 1.9ff; *Ad Afr.*, 4-9; *Ad Ser.*, 2.2-5.

[16] Athanasius, *Ad episc.*, 13; *De decr.*, 1f; *De syn.*, 3; *Con. Ar.*, 1.7; Basil, *Ep.*, 52.2, etc.

[17] انظر المقاطع التي ذكرت من أقوال وخطابات أريوس في كتابات كل من ق. أثناسيوس و ق. إبيفانيوس و البابا ألكسندروس:
See the citations from Arius' *Thalia* in Athanasius, *De syn.*, 15-16; *Con. Ar.,* 1.5ff; *De decr.*, 16; *Ad episc.*, 12; Arius' Letters to Alexander, in Athanasius, *De syn.*, 16, and to Eusebius, in Epiphanius, *Haer.*, 69.6.Cf. also the first Encyclical of Alexander on the Arian heresy, Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.3; and Socrates, *Hist. eccl.*, 1.6.

ابن الله أو **كلمة** الله ليس (بالطبيعة) من الآب، بل خُلق من العدم بإرادة الله، وبالرغم من تبني الله له كابن، فإنه لا يكون بأي شكل من الأشكال مكافئ لكيان الله أو مساوياً له أو له ذات جوهر الله الواحد (ὁμοούσιος)، بل على العكس اعتقد أريوس بأن الابن - مثله مثل كل الأشياء الأخرى المخلوقة من العدم - غريب تماماً ومختلف عن جوهر الآب.[١٨] وهذا يعني (بالنسبة لأريوس) أن الآب غير معروف وغير مدرَك تماماً للابن، وبالتالي فإن الابن لا يستطيع أن تكون له - أو أن ينقل - معرفة حقيقية أصيلة بالآب، لأنه (أي الابن) يمكن أن يعرف ويفهم فقط 'بقدر ما يتناسب مع قدرته' كمخلوق.[١٩] وفوق ذلك اعتقد أريوس بأن **الكلمة** "مخلوق ولكن ليس كأحدٍ من المخلوقات، وأنه عمل ولكن ليس كأحد الأعمال، وأنه مولود ولكن ليس كأحد المواليد".[٢٠] ومعنى هذا أن **الكلمة** كان في نظر أريوس مخلوقاً متوسطاً بين الله والإنسان، وقد اعتبر أنه ليس هو إلهاً تماماً ولا هو مخلوقاً تماماً.[٢١] هذا بالإضافة إلى أنه بحسب رأي كل من إبيفانيوس وثيئودوريت، فإن مفهوم أريوس لإنسانية المسيح كان مفهوماً معيباً، وقد وضح ذلك في اعتقاده بأنه في التجسد اتخذ **الكلمة** جسداً مجرداً من النفس الإنسانية العاقلة، وقد حلّ هو نفسه (أي **الكلمة**) محل النفس الإنسانية.[٢٢]

---

[18] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.5-6; *De syn.*, 15.

[19] Athanasius, *ibid.*, and cf. also *Ad episc.*, 12.

[20] See Athanasius, *Con. Ar.*, 2.19, and *De syn.*, 16, for this citation from Arius' Letter to Alexander.

[21] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.24-26, 30; *De decr.*, 8, 24.

[22] Epiphanius, *Anc.*, 33; Theodoret, *Haer.*, 5.11. Cf. Eustathius, *De an. adv. Ar., MPG*, 18.689B; Athanasius, *Ad Ant.*, 7; Gregory Naz., *Ep.*, 101, *MPG*, 37, 134A; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 2.124, Jaeger, II, p.365; Athanasius, *Con. Apol.*, 1.15; 2.3, 17; Theodoret, *Ep.*, 103. See also the evidence adduced by V. Pheidas from the Colluthian schism, Τό Κολλουθιανόν Σχίσμα καί Ἀρχαί τοῦ Ἀρειανισμοῦ, 1973.

موقف الكنيسة من الفكر الهرطوقي الأريوسي

ولا عجب في أن آباء نيقية اعتبروا أن الأريوسية هي أخطر الهرطقات على الإطلاق، لأنها طعنت في صميم جذور إيمان الكنيسة: بإثارة الشكوك حول حقيقة ألوهية المسيح وعمله الخلاصي، ناهيك عن الأمور المتعلقة بحقيقة إنسانيته. وقد جاء رد فعل الآباء قوياً وحاسماً وبتعبيرات وتحديدات لا لبس فيها، مؤكدين إيمانهم في أن الرب يسوع المسيح ابن الله الوحيد هو: مولود من صميم جوهر الله، وهو غير مخلوق، إله حق من إله حق، وأن له ذات الجوهر الواحد مع الآب.[٢٣]

وكانت النقطة الحاسمة في مناقشات مجمع نيقية هي كيفية فهم التعبيرات الإنجيلية: 'بواسطة الله'، 'من عند الله'، 'من الله'، التي استخدمت عند الحديث عن الابن المتجسد. هل ينبغي أن تُفهم - كما ادعى الأريوسيون - على أنها تعني أن الابن المتجسد هو ابن الآب، فقط بعمل إرادته بالنعمة؟، أم نفهمها على أنها تعني أنه ابن الآب، من صميم جوهره (ἐκ τῆς οὐσίας)، أي من طبيعته الذاتية كإله؟. لأنه إذا كان الابن فعلاً من صميم جوهر الآب - كما علّم آباء نيقية - فإن "كل كيان الآب يكون هو الابن بجملته"، لأن الآب والابن كل منهما خاص (ἴδιος) بالآخر. وعلى هذا الأساس تكون علاقة الآب والابن كائنة في داخل جوهر الله الواحد، حيث إنهما متلازمان ويتواجد كل منهما في الآخر (يحتوي الآخر) بشكل كامل ومطلق منذ الأزل. فالله هو آب لأنه بالتحديد هو منذ الأزل أبو الابن، وبالمثل أيضاً الابن هو إله من إله لأنه بالتحديد هو منذ

---

[٢٣] انظر تفسير ق. أثناسيوس لهذه العبارات في:
Athanasius, *De decr.*, 6ff; *Con. Ar.*, 1.9ff; *De syn.*, 41ff.

الأزل ابن الآب. وهناك تبادلية أزلية مطلقة بين الآب والابن دون أي فارق أو فاصل في الوجود أو الزمن أو المعرفة بينهما.[٢٤] وقد عبّر ق. غريغوريوس النزينزي عن ذلك بقوله: إن ولادة الابن من الآب هي ولادة 'غير زمنية'، و'غير سببية'، و'غير مبتدأة' (ἀχρόνως, ἀναιτίως, ἀνάρχως).[٢٥] أما بالنسبة للقديس أثناسيوس وآباء نيقية، فقد كانت ولادة الابن من الآب أمر يتخطى ويفوق إدراك البشر.[٢٦] ولا يجب أن يتصور أحد أنها (أي ولادة الابن) قد حدثت في 'لحظة ما' أو بواسطة 'فعل إرادة' من قِبَل الله. كما تصور ذلك بالفعل كل من أريوس ويوسابيوس[٢٧]. بل هي علاقة لا يُنطق بها بين الآب والابن، كائنة منذ الأزل في الله، ولذلك يقول ق. أثناسيوس: "والله فيما هو على الدوام، هو على الدوام آب للابن".[٢٨]

المنهج الذي اتبعه الآباء للتعبير عن علاقة الابن بالآب

لقد أدرك ق.أثناسيوس وآباء نيقية أنه لا مفر أمامهم من استخدام أمثلة وتشبيهات (صور) من الخليقة، في السعي للتعبير عن فهمهم

---

[24] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.1-29, 34; 2.22ff, 33; 3.1ff; 65f; 4.1ff; *De syn.*, 41-54; *De decr.*, 24, 27; Basil, *Ep.*, 52.2; Hilary, *De syn.*, 25.

[25] Gregory Naz., *Or.*, 30.11&19; cf. 29.3f; 31.14.

[٢٦] يقول ق. باسيليوس: "إن طريقة الولادة الإلهية (للابن)، هي أمر لا ينطق به ويفوق كل تخيلات الفكر البشري" (*Ep.*, 52.3). انظر كذلك:
Basil, *Con. Eun.*, 2.16 & 24; Gregory Naz., *Or.*, 29.8

[27] Cf. C. Stead, *Divine Substance*, 1977, pp. 26 & 229.

[28] Athanasius, De decr., 12; cf. 20. Also Ad Episc., 2;
إن هذا الفهم للأبوة والبنوة بكونها علاقات أزلية كائنة في الله، هو ما قد أيده بشده ق. غريغوريوس النزينزي - ونفس الوضع ينطبق بالطبع على الروح القدس - حيث نراه يشرح ذلك بوضوح في 'عظاته اللاهوتية'، كما يمكننا أيضاً أن نجد نفس المعنى تقريباً عند بقية الآباء الكبادوك:
Gregory Naz., *Or.*, 29.16 & 20; 31.9. Cf. Basil, (or his brother) *Ep.*, 38.4; and Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.33; 8.5; 9.2; *Or. Cat.*, 1.

لعلاقة الابن بالآب، لأن هذا الاسلوب هو الكيفيّة التي تم بها نقل الإعلان الإلهي لنا - من خلال لغة البشر. ومع أن هذه الأمثلة والتشبيهات (الصور) في حد ذاتها لا تفي بالغرض - حتى أنه لا ينبغي التمادي فيها[٢٩] - إلاّ أنها وعلى الرغم من ذلك قد استُخدمت في الإعلان الإلهي بدقة مبهرة، حيث كانت تشير إلى أبعد من محتواها المحدود، إلى ما يكشفه الله عن علاقاته الإلهية الداخلية.[٣٠] وهذا يعني أننا لابد وأن نفسِّر هذه الأمثلة والتشبيهات وفقاً للمعنى المُعطى لها في الكتب المقدسة، وفي نطاق النظرة الشاملة والإطار العام للرسالة الإنجيلية.[٣١]

وعلى هذا النحو، كما يقول ق. أثناسيوس، استطاع آباء نيقية استخدام المثال الإنجيلي الخاص بـ 'النور' (φῶς) و'الشعاع' (ἀπαύγασμα) ليساعدهم في شرح علاقة المسيح كابن الله الآب و**كلمته**[٣٢]، مما أدى إلى تفادي تطبيق المفهوم البشري أو الجسدي لكلمات مثل 'أب'، 'ابن'، 'مولود'، 'ولادة'، 'كلمة'... وبالإضافة إلى ذلك، أوضح هذا المثال أيضاً أنه كما أن النور لا يكون أبداً بدون شعاعه فهكذا الآب لا يكون أبداً بدون ابنه أو **كلمته**.[٣٣] وبالضبط كما أن النور والشعاع هما واحد وكل منهما غير مختلف أو غريب عن الآخر، فكذلك الآب والابن هما واحد وكل منهما غير مختلف أو غريب عن الآخر بل لهما ذات الجوهر

---

[29] Athanasius, *In ill. om.*, 3.

[30] Athanasius, *In ill. om.*, 3-5.
ارجع إلى مفهوم ق. أثناسيوس عن الصور الإنجيلية بكونها 'أمثلة' (παραδείγματα):
De decr., 12; *Con. Ar.*, 1.20; 2.30; 3.3, 10; *De syn.*, 42; *Ad Ser.*, 1.19f, etc.

[٣١] ارجع إلى كتاب المؤلف: (*Reality and Evangelical Theology*, 1982, pp.100ff)

[32] Athanasius, *De decr.*, 21-24.

[33] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.24; *De decr.*, 27; *In sent. Dion.*, 25.

الواحد. وحيث إن الله هو نور أزلي، فكذلك ابن الله بكونه البهاء (الشعاع) الأزلي لله فإنه هو نفسه نور أزلي بلا بداية أو نهاية.[٣٤]

ويضيف ق. أثناسيوس أن الآباء استطاعوا (باستخدام هذا المثال) - وعلى أساس إنجيلي - "أن يتحدثوا بثقة عن المسيح: بكونه ابن الآب الحقيقي والطبيعي، وبكونه خاص بجوهر الآب (ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ)، وأنه هو نفسه إله حقيقي وله ذات الجوهر الواحد (ὁμοούσιος) مع الآب الحقيقي، لأنه 'هو رسم* أقنوم (ὑπόστασις) الآب'، وهو نور من نور، وهو صورة كيان الآب الحقيقية وقوته".[٣٥] ومن هذا المنطلق، أدخل آباء نيقية في قانون الإيمان هذه العبارة على وجه التحديد: "إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق"، وذلك لكي يوضحوا ويحددوا طبيعة العلاقة الفريدة التي بين الابن المتجسد والآب.[٣٦]

كيف توصل الآباء للصياغة النهائية للفقرات التي تعبر عن علاقة الابن بالآب في قانون الإيمان؟

ويخبرنا ق. أثناسوس في العديد من أعماله[٣٧]، أن مجمع نيقية قد جاهد جهاداً عنيفاً من أجل التوصل إلى الصياغة النهائية للفقرات الحاسمة في قانون الإيمان، وقد تم ذلك على مراحل متتالية. ففي أول الأمر، عندما وافق الأريوسيون على صيغة أن الابن هو '**من الله**' أو '**من عند الله**' كما جاء في '**نور من نور**'، أصر آباء نيقية على

[34] Athanasius, *De decr.*, 24; *Con. Ar.*, 1.13, 25; 2.33; *Ad episc. Aeg.*, 13; *Ad Afr.*, 8.

* أي الصورة الكاملة المطابقة لأقنوم الآب.

[35] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.9, with reference to Hebrews 1.3.

[36] Jaroslav Pelikan, *The Light of the World. A Basic Image in Early Christian Thought*, 1962, pp.55ff.

[37] Athanasius, *De syn.*, 33ff, 46; *De decr.*, 19ff; *Ad Afr.*, 5f.

تعريف '**من الله**' أو '**من عند الله**' على أنها تعني '**من جوهر الآب**' (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός)، وذلك لتوضيح وتحديد العلاقات في داخل الله. وكان هذا يعني أن الابن خاص بصميم جوهر الله، وأنه 'من الله' الآب - وهو الأمر الذي لا ينطبق على المخلوقات - وأنه هو إله من إله.

ولكن عندما تظاهر أتباع أريوس ويوسابيوس - وفي موقف مثير للدهشة - بالموافقة على عبارة 'من جوهر الآب'، أدرك آباء نيقية أن هؤلاء الهراطقة سيفسرون هذه العبارة على نحو يمكن فيه أن تُطبَّق أيضاً على البشر الذين خُلقوا ليس فقط كـ 'أولاد الله' بل على 'صورة الله ومجده'. ولذلك قرَّر الآباء قطع الشك باليقين وإزالة أية إمكانية لسوء الفهم، فأضافوا التعبير اللاهوتي الحاسم بأن الابن 'له ذات الجوهر الواحد' مع الآب (ὁμοούσιος τῷ Πατρί)، والذي يعني أن كلاً من الابن والآب هو إله مساوي داخل جوهر الله الواحد.[38] وفي نفس الوقت أضاف الآباء ملحقاً لقانون الإيمان يدحض الاعتقاد بأن الابن 'من جوهر آخر مختلف (عن الآب)'، وبذلك أعلن المجمع إدانته للهرطقتان السابيلية والأريوسية والتي كانت كل منهما تميل إلى التداخل في الأخرى.[39]

وهكذا رفض الآباء أي تعليم يفيد أن الابن هو من جوهر آخر غير الله، أو أنه ابن الله من خلال فقط مشاركته في الله. وأقرّوا بشكل واضح تماماً وبدون أي لبس أن الابن من صميم جوهر الله، وأنه هو الله، على نفس النحو الذي به الآب هو الله، لأنه واحد معه

---

[38] Athanasius, *De syn*., 41.

[39] See Basil, *Ep*., 125.1; *Ep*., 214. See also *Ep*., 236.6; Gregory/Basil, *Ep*., 38.1ff, etc. Cf. Athanasius, *Con. Ar*., 3.65; 4.33; *Ad Afr*., 4ff & 8.

بصورة كاملة وفريدة.[40] وهو (أي الابن) - وفي اتحاد كامل مع الآب - كان منذ الأزل هو الله القائل 'أنا هو'.[41]

وقد حاول بعض الأشخاص - في مجمع نيقية وما بعده - الاستعاضة عن مصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) بمصطلح آخر وهو 'هومي أووسيوس' (ὁμοιούσιος) والذي يعني أن الابن هو فقط 'مشابه في الجوهر' للآب.[42] وفي الواقع، كان ق. أثناسيوس ذاته قد استخدم في بعض الأحيان تعبير أن الابن 'يشبه الآب'[43] (وذلك حين كان يتكلّم عن الابن بكونه صورة الآب ورسمه)، ولكن سرعان ما انصرف ق. أثناسيوس عن هذا المصطلح حتى لو كان يقصد بالمشابهة أن الابن هو الصورة الكيانية المطابقة (للآب)، لأن المشابهة تنطبق على الصفات والعادات وليس على الجوهر، وعلى أية حال فإن التشابه يعني ضمنياً أن هناك قدراً من عدم التشابه*.[44]

ومن هنا أصبح واضحاً أمام آباء نيقية أن مصطلح 'مشابه للآب' لا يعتبر كافياً لاهوتياً حتى ولو أضيف إليه كلمة 'تماماً' أو كلمة 'جوهرياً'، لأنه لا يزال عندئذ يعطي مساحة لسوء التفسير. ورغم أن مصطلح 'التشابه في الجوهر' (ὁμοιούσιος) يمكن أن يحمل في صورته المطلقة مفهوم 'الوحدانية في ذات الجوهر'

---

[40] Athanasius, *De syn.*, 48-54; *Ad Afr.*, 8-9.

[41] Athanasius, , *Con. Ar.*, 1.11ff, 34, 46ff, 60; 2.12, 14, 18, 20, 53f, 56, 59, 61, 82; 3.1f, 5f, 9, 19, 22, 24f, 27, 33; 4.4; *De decr.*, 22, 30; *De syn.*, 34, 48f; *Ad Afr.*, 4; *Ad Ser.*, 1.28; 2.2; *In ill. om.*, 4. See also Gregory Naz., *Or.*, 30.18.

[42] Athanasius, *De decr.*, 20; *De syn.*, 8, 26, 29 (the Arian creed); 37f, 41, 46, 50, 52f. Cf. Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.3.

[43] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.20f, 26, 40; 2.17f, 22, 34; 3.11, 20, 26, 67; *Ad episc.*, 17; *Ad Afr.*, 7; cf. *Exp. Fidei*, 1.

* أن لفظة 'مشابه' تعني أنه ليس هو تماماً، ولكن يشبهه في بعض الأمور وبالتالي فإنه لا يشبهه في أمور أخرى. ونلاحظ أن الفرق بين المصطلحين اليونانيين هو حرف واحد (ι).

[44] Athanasius, *De syn.*, 41 & 53; *De decr.*, 20; cf. Evagrius/Basil, *Ep.*, 8.3.

(ὁμοούσιος)[٤٥]، إلاّ أن المجمع فضّل استخدام الأخير.[٤٦] فالابن مولود من الآب بالطبيعة (φύσει)، وهو خاص بجوهر الله الآب ومطابق له، وله ذات الطبيعة الواحدة (ὁμοφυής) مع الآب الذي وَلَدَه ذاتياً منذ الأزل. وهو (أي الابن) لا يشارك في الآب مجرد مشاركة، بل هو جوهرياً وكلياً واحد مع الآب في الجوهر وفي الكينونة.[٤٧] ويقول ق. اثناسيوس: "إن كل ملء لاهوت الآب هو كيان الابن، والابن هو الله بأكمله".[٤٨]

المعاني المتضمَّنة في مصطلح 'هوموأووسيوس'

وحيث إن مصطلح 'هوموأووسيوس' لم يكن مأخوذاً من الكتاب المقدس بل كان تعبيراً جديداً نسبياً، فقد تحتم على آباء نيقية تفسيره بمنتهى العناية والدقة كما قال ق. هيلاري.[٤٩] وهذا هو ما شرع آباء نيقية في عمله بمجرد انتهاء أعمال المجمع.[٥٠]

وصار واضحاً تماماً في الكنيسة، أن مصطلح 'هوموأووسيوس' قد تمّ استخدامه على هذا النحو، كمصطلح لاهوتي 'تقني' يحمل معنى 'واحد في ذات الجوهر والطبيعة' (مع الآب). ومن هنا فقد تمّ

---

[45] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.21, 26, 40; 2.17f, 22, 33; 3.10f, 14, 26, 67; *De syn.*, 26, 38, 41. 47-54; *De decr.*, 20, 23; *Ad episc.*, 17; Hilary, *De syn.*, 89; Evagrius/Basil, *Ep.*, 8.3; 9.3. Cf. Epiphanius, *Haer.*, 73.22; and Cyril of Jerusalem, *Cat.*, 4.7; 11.4, 18.

[46] Athanasius, Cf. the stance taken by Basil of Ancyra, Athanasius, *De syn.*, 41; Epiphanius, *Haer.*, 73.22.

[٤٧] كان ق. أثناسيوس يرى أن علاقة 'الكلية' التي بين الابن والآب متضمَّنة في تشبيه النور والشعاع. (*Con. Ar.*, 2.33, 35; cf. *De inc.*, 17; *Con Ar.*, 3.6.)
وكان يرى أن هذا التشبيه يتضمَّن أيضاً علاقة التواجد المتبادل بينهما.(*De decr.*, 25.)

[48] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.3 Cf. *Ad. Ser.*, 1.16 and *Exp. Fidei*, 1.
حيث قيل عن الابن أنه 'كلي من كل' (wholly from the whole).

[49] Hilary, *De syn.*, 70, 91.

[50] Hilary, *De Trin.*, 4.4-7; *De syn.*, 84.

الاعتماد عليه ليكون بمثابة إعلان محدد ودقيق للإيمان المسيحي في مواجهة الهرطقة الأريوسية.[51]

وبالطبع كان ق. أثناسيوس في مقدمة مَن أدركوا أن مصطلح 'هوموأووسيوس'، فيما هو يعبِّر عن مساواة الابن الكاملة للآب، فإنه يحمل معنى أن الابن له ذات الجوهر الواحد مع الآب، وأنه واحد معه في الطبيعة 'هوموفيس' (ὁμοφυής). إذن فالفهم الدقيق والصحيح للتعبير اللاهوتي النيقاوي 'هوموأووسيوس' مع الآب (ὁμοούσιος τῷ Πατρί)، إنما يعني: أن (الابن) 'له ذات جوهر الآب تماماً'. وقد ذكر ق. أثناسيوس أن الله ذاته هو الذي أُعلن لنا كآب وابن - وأن الابن المتجسد مثله مثل الله الآب هو نفس الجوهر ذاته.[52] ولم تكن هناك صياغة أقوى من تلك التي عبَّر بها ق. أثناسيوس عن ذلك المعنى حين قال "إن كيان الابن بأكمله هو مكافئ تماماً لكيان الآب"، وأن "ملء لاهوت الآب هو كيان الابن".[53] إذن فالابن والآب هما بالضرورة نفس الله الواحد تماماً، لدرجة - كما كان يردد ق. أثناسيوس - أن الابن هو كل ما هو الآب ما عدا كونه 'آب'.[54]

وبما أن الأمر كذلك، فإن أي انتقاص للابن يكون بالضرورة هو انتقاص للآب، لأن أي إنكار لطبيعة الابن الإلهية يكون إنكاراً لكون الله 'آب' منذ الأزل. ومن هذا المنطلق أيضاً، فإن أي إنكار لحقيقة '**الكلمة**' الإلهي يكون بمثابة القول بأن الله في داخله هو

[51] Cf. Archbishop Methodios, 'The Homoousion', *op. cit.*, pp. 1-15.

[52] Athanasius, *De syn.*, 49-54; *Ad Afr.*, 8.

[53] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.3, 6; 4.1ff.

[54] See Athanasius, *Con. Ar.*, 3.4; *De syn.*, 49; *Ad Afr.*, 8, etc. Gregory Naz., *Or.*, 30.11.

بدون **كلمة** (ἄλογος)، أو بدون **حكمة** (ἄσοφος).[٥٥] وكما علّم الرب يسوع المسيح نفسه في الإنجيل، فإن مَن يكرم الابن يكرم الآب ومَن لا يكرم الابن لا يكرم الآب الذي أرسله. حيث إن الابن المتجسد له كل ما لله الآب ما عدا 'الأبوة'.[٥٦]

وعلاوة على ذلك فإن مصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) ينطوي على معنى آخر هام. لأنه إذا كان الابن مولود من الآب أزلياً داخل جوهر اللاهوت، إذن فإن مصطلح 'هوموأووسيوس' بالإضافة إلى كونه يعبِّر عن الوحدانية بين الآب والابن، فإنه يعبِّر أيضاً عن التمايز الذي بينهما داخل هذه الوحدانية. وكما يقول ق. باسيليوس: "لأنه لا يمكن لأي أحد أن يكون له ذات الجوهر الواحد 'هوموأووسيوس' مع نفسه، بل يكون له ذات الجوهر الواحد 'هوموأووسيوس' مع آخر."[٥٧] وهكذا فقد كان هذا المصطلح 'هوموأووسيوس' يحمل معنى أنه بينما أن الآب والابن هما واحد في ذات الجوهر، إلاّ أنهما أيضاً متمايزان أزلياً، لأن الآب بغير تغيير هو الآب وليس الابن، وكذلك الابن بغير تغيير هو الابن وليس الآب. لذلك صار مصطلح 'هوموأووسيوس' حصناً منيعاً ضد كل من السابيلية والأريوسية على حدٍ سواء - أي ضد مذهب التوحيد الذي ينكر الثالوث وضد مذهب 'تعدد الآلهة'.[٥٨] وهذه الإشارة إلى التمايز الأزلي داخل جوهر اللاهوت الواحد، والتي يتضمَّنها مصطلح 'هوموأووسيوس'، سوف نقابلها ثانية عندما نأتي إلى تطبيق

---

[55] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.8, 14ff, 18ff, 24f; 2.2, 32f; 3.42, 61ff; 4.2f, 14; *De decr.*, 15, 26; *De sent. Dion.*, 16, 23; *Ad Ser.*, 2.2.

[56] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.8, 15ff, 33; 2.24f, 32; 3.4ff, 35f, 44; *Ad episc.*, 17; *Ad Afr.*, 8; *Ad Ser.*, 1.30; 3.2; 4.6.

[57] Basil, *Ep.*, 52.3.

[58] Athanasius, *De decr.*, 23; *Con. Ar.*, 3.4; 4.2; *De syn.*, 34, 45; Basil, *Ep.*, 52. 1ff; Epiphanius, *Anc.*, 6.4; *Haer.*, 65.8; 69.72; 76.7.

ق. أثناسيوس لنفس المصطلح مع الروح القدس، وهو ما مكّنه - ومعه الآباء الآخرون الذين دافعوا عن عقيدة الروح القدس - من توضيح فهم الكنيسة للثالوث القدوس في القرن الرابع.[٥٩]

وقبل انعقاد مجمع القسطنطينية بسنتين، وصف ق. إبيفانيوس الوحدانية في ذات الجوهر بين الابن المتجسد والآب - والتي تعتبر لب قانون الإيمان النيقاوي - على أنها "رباط الإيمان" (σύνδεσμος τῆς πίστεως).[٦٠] وهذا بالحقيقة ما قد ثبت صحته في الكنيسة: حيث كان لهذا المفهوم (أي الوحدانية في ذات الجوهر) الدور الرئيسي في إرشاد المؤمنين في تفسيرهم للكتب المقدسة، وفي توضيح وتأمين فهمهم 'للحق' الإنجيلي، وكذلك في تمكينهم من إدراك التركيب الداخلي المترابط للإيمان المسيحي. وإذا نظرنا إلى مفهوم 'الوحدانية في ذات الجوهر' في نطاق تلك الأهمية، سوف نستطيع أن ندرك بعمق أكثر مركزية المسيح (*Christocentricity*) في قانون الإيمان النيقاوي القسطنطيني.

أولاً: الأهمية التفسيرية لمصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος)

العلاقة المتبادلة بين 'الإيمان الرسولي' و'التقليد الرسولي'

لقد كان عصر نيقية هو العصر الذي تم فيه توضيح 'قانون الحق' أو 'قاعدة الإيمان'[٦١]، وذلك من خلال الكشف عن مضمون

---

[59] Cf. Athanasius, *Ad Ser.*, 1.27; 3.2; and *Ad Jov.*, 4; *Ad Ant.*, 6; *Con. Apol.*, 1.9.

[60] Epiphanius, *Anc.*, 6.4; cf. *Haer.*, 69, 70; Ambrose, *De fide*, 3.15.

[٦١] ارجع إلى مفهوم ق. إيريناؤس عن 'قانون الحق' في الفصل الأول: *Adv. Haer.*, 1.20, vol. 1, p. 87f; 1.15, pp. 188f; 2.8.1, p. 272; 2.40f, pp. 347ff; 3.1-5, vol. 2, pp. 2-20; 3.11.7, pp. 41; 3.12.6f, pp. 58ff;

الإيمان الداخلي في صياغة ثالوثية. كما كان هذا العصر أيضاً هو الذي تحقّق فيه الاعتراف بقانونية الكتب المقدسة بكونها المستودع الذي يحتوي الإعلان الإلهي الذي نقله الرسل والأنبياء.[٦٢]

ولم يكن تزامن هذين الأمرين معاً من قبيل المصادفة، لأن توضيح وديعة **الإيمان الرسولي** في مواجهة التعاليم الخاطئة (أي الدفاع عن الإيمان المُسَلّم)، هو أمر متداخل ومترابط بشدة مع عملية تمييز **التقليد الرسولي** عن أي تقليد آخر (أي تمييز وتحديد الأسفار القانونية). وقد كان هناك تفاعل دائم بين 'قانون' الحق (الإيمان الرسولي المُسّلم)، و'قانون' الكتب المقدسة (التقليد الرسولي). فالكتب التي قُبلت بكونها تنقل الإعلان الإلهي كانت فقط هي تلك التي جاءت متفقة مع 'قانون' الحق (الإيمان المُسّلم)، وكذلك الإيمان الذي قُبل كإيمان رسولي أصيل كان فقط هو ذلك الذي جاء متفقاً مع تعاليم الكتب المقدسة المقبولة (التقليد الرسولي). وأثناء ذلك كله، كانت السلطة والأوّلية التي أعطتها الكنيسة للإيمان الرسولي - على أي إيمان آخر - قد حملت ضمنياً معها سلطة وأوّلية الكتب المقدسة الرسولية. وقد حدث الاعتراف الكامل بالأسفار المقدسة، فقط حين وُجد أن تركيبها الداخلي وتناغمها هو بالضبط نفس التركيب والتناغم الموجود في وديعة الإيمان الرسولي.

3.15.1, p. 79; 3.38.1f, pp. 131f; 4.57.2ff, pp. 273ff; 5. Pref., p.313f; 5.20.1f, pp. 377ff; and *Dem*., 1-6.

ارجع أيضاً إلى مفهوم أوريجينوس في الفصل الأول عن 'قانون التقوى' الذي يمكّن الكنيسة من فهم وتفسير الكتب المقدسة وفقاً لـ 'فكر المسيح':

De prin., praef. 1-2; 1.5.4; 2.6.2; 3.1.17, 23; 3.3.4; 3.5.3; 4.2.2f; 4.3.14f.

[٦٢] انظر للمؤلف: 'وديعة الإيمان' (*SJT*, 1983, vol. 36.1, pp. 1-28)

اهتمام مجمع نيقية بتوضيح الجوهر الداخلي للإنجيل واعطائه صيغة رسمية في قانون الإيمان

إن ما نراه جلياً تماماً في "المجمع الكبير"، هو أن "الآباء بنيقية - كما عبَّر ق. أثناسيوس - قد تنفسوا روح الكتب المقدسة".[٦٣] فمن ناحية، اهتم الآباء بتحديد المعنى الأساسي الذي تضمَّنته الكتب المقدسة - في العديد من نصوصها - فيما يخص علاقة الرب يسوع المسيح بالآب، وقد حققوا ذلك من خلال التعمُّق في الجوهر الداخلي للإنجيل. ولكن من ناحية أخرى، كان اهتمام الآباء أيضاً أن يقدموا صياغة دقيقة ومحددة للإيمان بيسوع المسيح بكونه ابن الله المتجسد، وذلك من خلال استجلاء طبيعة علاقته الحقيقية بالله الآب. وفي هذا الصدد لم يكن أمام الآباء - ومن خلال الإعلان الإنجيلي - إلاّ أن يشهدوا بإيمانهم بألوهية المسيح الكاملة، بكونه إله من إله، له ذات الجوهر الواحد مع الآب. ومن هنا توصل آباء نيقية - ومن خلال جهودهم التفسيرية واللاهوتية - إلى الصيغة الفائقة الأهمية: 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) والذي يعني أن (الابن) 'له ذات الجوهر الواحد مع الآب'. وترجع أهمية هذه الصيغة إلى أنها قدَّمت في تعبير محدد، العلاقة الكيانية بين الابن المتجسد والآب والتي بُنيَّت عليها رسالة العهد الجديد، وفي ضوئها تُفسَّر (وتُربَط) نصوصه المختلفة.

ومن خلال خضوع مجمع نيقية للمعنى (διάνοια) المتضَّمن في الأسفار المقدسة، ومن خلال خضوعه كذلك للفكر التقوي (φρόνημα) الرسولي - والذي هو بكل يقين فكر (νοῦς) المسيح الذي يملأهم - استطاع المجمع أن يوضح البناء الداخلي

---

[63] Athanasius, *Ad Afr.*, 4.

للإنجيل وأن يعطيه صيغة رسمية في قانون الإيمان، وبذلك أعطى المجمع للأسفار المقدسة سلطة وأوّلية غير مسبوقة في فكر الكنيسة الجامعة.[٦٤] وباليقين كانت الأناجيل ورسائل بولس الرسول قد قُبلت بشكل غير رسمي وألحقت بأسفار العهد القديم باعتبارها كتباً مقدسة مقبولة ومعتَرف بها، ولكن (قائمة) الأسفار القانونية المعترف بها لم تتحدد بالضبط إلاّ بعد مجمع نيقية. إذن فلا عجب في أن يكون ق. أثناسيوس - والذي يرجع إليه الفضل في ترسيخ مفهوم الـ 'هومواووسيوس' في فكر الكنيسة - هو الذي ندين له بأول قائمة محددة "للأسفار القانونية، المُسلَّمة إلينا والمُعترف بأنها إلهية". وقد أوضح ق. أثناسيوس ذلك بقوله: "إن هذه الأسفار هي ينابيع الخلاص، ولذلك فكل من يعطش يستطيع أن يمتلئ من الكلمات الحيَّة التي فيها. وفي هذه الأسفار وحدها يتضح قانون التقوى. فلا ندع أي إنسان يضيف إليها شيئاً أو ينتقص منها شيئاً".[٦٥]

ويتضح من وقائع جلسات مجمع نيقية التي وصلت إلينا، أن مصطلح 'هومواووسيوس' كان يُستخدم في أول الأمر للتفسير والتوضيح، وأنه تكوَّن في داخل إيمان وعبادة الكنيسة، وتشكَّل في ظل تأثير إعلان الله عن ذاته في يسوع المسيح، ليساعد الكنيسة على إدراك معنى (διάνοια) وحقيقة (ἀλήθεια) مفاهيم وعبارات وصور (أمثلة) الكتاب المقدس. ويخبرنا ق. أثناسيوس أنه نظراً للأسلوب المراوغ الذي استخدمه وفسَّر به الأريوسيون الأسفار المقدسة، وضع آباء نيقية فقرات الكتاب المقدس الواحدة تلو الأخرى - من العهدين القديم والجديد - تحت الدراسة والفحص

---

64 Alfred Robertson, *St Athanasius: Select Works and Letters*, pp. xvii and Lxxv.

65 Athanasius, *Fest. Ep.* (of 367), 39.1-7; cf. Eusebius, *Hist. eccl.*, 4.26.14.

والتـدقيق والمقارنـة، مـع الأخـذ في الاعتبـار المجـال الـذي قيلـت فيـه الـزمان والمكـان والشخص والموضوع قيد البحـث، وكـذلك أسـلوب الكتـاب المقـدس المميَّـز في الحـديث، وكـل ذلـك مـن أجـل توضـيح الفهم الحقيقي والصحيح لهذه النصوص، ومـن أجـل كشف ـ بكـل أمانة ممكنة ـ المعنى الدقيق الذي تنقله تلك النصوص.[٦٦] وقـد رفـض الآبـاء الأفكـار الأسـطورية والماديـة الـتي أقحمهـا الأريوسـيون علـى النصوص المقدسة واعتبروها أفكاراً غير كتابية وغير إيمانية.[٦٧]

لماذا اضطر الآباء، في تعبيرهم عن الإيمان، لاستخدام مصطلحات لم تـرد في الكتاب المقدس؟

لقـد وجـد الآبـاء أنفسـهم مضـطرين أحيانـاً لاسـتخدام عبـارات ومصطلحات غير كتابية (لم ترد في الكتاب المقدس) مثل 'أوسيا' (οὐσία) و 'هوموأووسـيوس' (ὁμοούσιος)، وذلـك مـن أجـل التعـبير بأقصـى دقـة وتحديـد عـن معنـى (διάνοια) النصـوص الكتابيـة وقوتهـا (δύναμις) فيمـا يخـتص بوحدانيـة يسـوع المسـيح غير المنفصلة مع الآب. وعند اتهامهم بأن هذا يعد خروجاً عن الكتب المقدسـة، أقـرَّ الآبـاء بـأن توضيـح وشـرح الحـق بعبـارات مـأخوذة مـن الأسـفار المقدسـة ـ وليس مـن أي مصـدر آخـر ـ هـو الأفضـل مـن جهـة الدقـة والصـحة، ولكـنهم بـالرغم مـن ذلـك أُجبروا ـ بسـبب ضـلال التفسيرات الخاطئة ـ أن يصيغوا ويشكّلوا مصطلحات جديـدة لكـي يحـافظوا على الحق وعلى أسس الإيمـان السـليم، ولكـي يحمـوا هـذا

---

[66] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.55; 2.44; 3.28ff; *De decr.*, 10f, 14, 19-22; *De syn.*, 38-45; *Ad Afr.*, 4-9; *Ad Ser.*, 2.8.Cf. also Ep. Euseb., 5- appended to the *De decr.*

[67] Athanasius, *De decr.*, 24; *Ad episc.*, 4, 9, 12f; *De syn.*, 39, 42, 45; *Con. Ar.*, 1.1, 8ff, 15, 37, 53; 2.1ff, 33, 72; 3.18f, etc.

الإيمان من سوء الفهم.[68] وكما أوضح ق. أثناسيوس، فإن أهم ما في الموضوع ليس هو كلمات أو مصطلحات بعينها وردت في الكتب المقدسة، بقدر ما هو المعاني التي تنقلها والحقائق التي تشير إليها هذه الكلمات والمصطلحات.[69] وكانت القاعدة العامة عند ق. أثناسيوس: أنه عندما تُستخدم التعبيرات في الحديث عن البشر، فإنها ينبغي أن تُفهم بمعنى يختلف تماماً عن معناها حين تُستخدم في الحديث عن الله، لأن الله يتمايز عن البشر تمايزاً كلياً وفائقاً، ولذلك فعندما تُستخدم نفس المصطلحات مع الله ومع الإنسان، يجب أن تُفسر تفسيراً مختلفاً وفقاً لطبيعة من تشير إليه.[70] وكان التغيير الذي حدث في استخدام اللغة وفي مفهوم المصطلحات - تحت تأثير قوة الإنجيل - هو ما عبَّر عنه ق. أثناسيوس ورسخه كمبدأ تفسيري هام، حيث قال: "إن التعبيرات (λέξεις) لا تنتقص من طبيعته (أي طبيعة الله)، بل بالأحرى فإن طبيعة الله تسحب هذه التعبيرات إليها وتحولها. لأن التعبيرات لم تسبق الكيانات (οὐσίαι)، بل الكيانات كانت أولاً ثم جاءت التعبيرات (التي تعبِّر عن هذه

---

[68] Athanasius, *De decr*., 18f, 32; Hilary, *De syn*., 88, 91.
وقد أشار ق. أثناسيوس أن المصطلحات غير الإنجيلية التي استُخدمت، كانت مأخوذة بالفعل من آباء سابقين:
De decr., 18, 25; *De syn*., 43; cf. 33ff. See C. Stead's examination of the use of (οὐσία) and (ὁμοούσιος) before the Council of Nicaea, *op. cit*., pp. 199-232.

[69] Athanasius, *De decr*., 18, 21; *De syn*., 39, 41, 45; *Con. Ar*., 2.3; *Ad Afr*., 9; *Ad episc*., 4, 8; cf. *Ad Ant*., 8.

[70] Athanasius, *De decr*., 10f.
ينطبق هذا الأمر على الأفعال 'يخلق' و 'يصنع':
De decr., 11; *De syn*., 51. Cf. Hilary, *De syn*., 17; Basil, *Con. Eun*., 2.23; Gregory Naz., *Or*., 20.9.
انظر أيضاً للمؤلف:
'The Hermeneutics of St Athanasius', Ekklesiastikos Pharos, vol. 52, 1970, pp. 446-468; 89-106; 237-49; vol. 53, 1971, pp. 133-149.

الكيانات وتشير إليها)".[٧١] ولا ينطبق هذا المبدأ التفسيري على فهمنا لمصطلحات وتعبيرات الكتاب المقدس فقط، ولكنه يحكم أيضاً التعبيرات التي نأتي بها نحن لشرح وتفسير الكتاب المقدس. ولذلك فإن مصطلحات مثل 'أوسيا' (οὐσία) و'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος)، التي استخدمت في الحديث عن الله في مجمع نيقية، لم تُوظف بنفس المعنى المعتاد لها في المراجع اليونانية، ولكن أُعطيت معنى جديداً تحت تأثير إعلان الله عن ذاته في يسوع المسيح والذي غيَّر معاني هذه المصطلحات وأعطاها أبعاداً جديدة.[٧٢]

الدور التفسيري لمصطلح 'هوموأووسيوس'

ومن هذا المنظور، كان التعبير النيقاوي: أن الابن 'له ذات الجوهر الواحد' مع الآب (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) يعتبر أداة تفسيرية بالإضافة إلى كونه أداة لاهوتية. ومع التسليم بأن هذا التعبير كان يُعتبر في البداية تعبيراً لاهوتياً قاطعاً. نشأ من الفحص الدقيق لعبارات الكتاب المقدس وأنماط الحديث الواردة فيه، وتمت صياغته في شكل موجز (مضغوط) بلغة دقيقة ومكافئة ليس لنص كلمات الكتاب المقدس بعينها وإنما للمعنى أو الحقيقة التي تنقلها أو تشير إليها هذه الكلمات[٧٣]. ولكن مع ذلك فإنه بمجرد استقرار هذا التعبير كأداة لاهوتية (تساعد الفكر على الإدراك)، بدأ يساهم أيضاً كمرشد لفهم الكتب المقدسة، وكأساس إيماني رئيسي يُرجع إليه عند تعليم المؤمنين. وعلى حد قول ق. أثناسيوس،

---

[71] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.3. Cf. also Gregory Naz., *Or.*, 42.16; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.37, and Hilary, *De Trin.*, 4.14.

[٧٢] وفي ضوء هذا الاستخدام المتنوع للمصطلحات، أعلن ق. أثناسيوس أن "كل مجمع له أسبابه ومنطقه في استخدام لغته الخاصة". (De syn., 45)

[73] Athanasius, *De decr.*, 10f, 20-24; *Con. Ar.*, 1.20, 55ff; 3.19ff.

فإن الكنيسة عندما تدخل في مثل هذا الإدراك اللاهوتي (الذي يقدمه مفهوم 'هوموأووسيوس')، تكون قد وضعت قدميها على الأساس الرسولي الثابت، وتكون قادرة على أن تُسلِّم للجيل التالي التعليم الصحيح كما قد تسلَّمته من الجيل السابق بدون تحريف أو تشويه.[٧٤]

وبعد أن تثبت مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' (في الكنيسة) على هذا النحو، ساهم هذا المفهوم أيضاً في إعادة صياغة وتشكيل أنماط الفكر الهلّيني (اليوناني) كما ذكرنا في فصل سابق.* فنجد أن معاني بعض المصطلحات مثل 'أوسيا' (οὐσία) و'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις) وكذلك 'لوغوس' (λόγος) و'إنرجيا' (ἐνέργεια)، قد خضعت لتغييرات جذرية من خلال الاستخدام الذي وُظِّفت فيه وذلك أثناء عمل الكنيسة التفسيري واللاهوتي. وأصبح ينبغي أن تُفهم معاني هذه المصطلحات في ضوء رسالة الإنجيل التي استُخدمت (هذه المصطلحات) لنقلها، أي في ضوء حقيقة: إن الله - الذي هو المصدر الخالق لكل الوجود - قد صار إنساناً وواحداً معنا، لكي نُعطى بالابن وفي الروح القدس سبيلاً إلى الآب وفقاً لما هو في ذاته. ومن هنا كان يُعد تعبير 'له ذات الجوهر الواحد' مع الآب (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) أنه تعبير فذ وحاسم: لأنه عبَّر عن حقيقة أن 'ما هو' الله نحونا - وفي وسطنا - من خلال **الكلمة** الذي صار جسداً، هو بالحقيقة نفس 'ما هو' الله في ذاته#؛ أي أن 'ما هو' الله في العلاقات الداخلية لجوهره الفائق - كآب وابن وروح

---

[74] Athanasius, *De decr.*, 4.

* ارجع إلى الفصل الثاني من صفحة ٩٧ إلى صفحة ١٠٦.

\# لأنه إذا كان **الكلمة** الذي صار جسداً وحل بيننا هو 'هوموأووسيوس' مع الآب (والروح القدس)، فإن كل ما أعلنه لنا يكون مطابقاً تماماً لـ 'ما هو' الله في ذاته.

قدس - هو نفس 'ما هو' الله في عمله الإعلاني والخلاصي نحو البشر في الزمان والمكان.[٧٥]

المدلول اللاهوتي لمصطلح 'أوسيا' (οὐσία) ومصطلح 'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις)

تشير كلمة 'أوسيا' (οὐσία) في استخدامها اللاهوتي الحالي إلى 'الجوهر'، ولكن ليس ببساطة كما ما هو عليه (أي لا تشير إلى الجوهر في صورة عامة مجردة)، وإنما تشير إلى ماهية هذا الجوهر **فيما يتعلق بحقيقته الداخلية**. وتشير كلمة 'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις) إلى 'الجوهر'، ليس في وجوده المستقل، بل في **توجهه أو هدفه الآخري** (الذي نحو الآخر). وطبقاً لشرح برستيج، فإن 'أوسيا' تعني الجوهر في 'مدلوله الداخلي'، بينما تعني 'هيبوستاسيس' الجوهر في 'مدلوله الخارجي'.[٧٦] ومما يتعيَّن ذكره أيضاً أن هذه المصطلحات في الاستخدام اللاهوتي تحمل بالضرورة ضمنياً المعنى أو المفهوم الشخصي (الأقنومي)، وهو ما لم تكن تتضمَّنه تلك المصطلحات في استخدامها في اللغة اليونانية الكلاسيكية. إذن فمصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) يشير إلى علاقات شخصية (أقنومية) كائنة في اللاهوت، ففي جوهر الله الواحد: الآب والابن والروح القدس كل منهم متمايز (ἄλλος) عن الآخر وهم جميعاً لهم ذات الجوهر الواحد؛ ومن جهة علاقة كل منهم بالآخر فإنهم في علاقة أقنومية

---

[75] Athanasius, *Con. Ar.*, 2.11; 3.1ff; *Ad Ser.*, 1.14-17, 20f, 30f; 2.2; 3.1f; 4.6.

[76] G.L. Prestige, *Fathers and Heretics*, 1954, p. 88; *God in Patristic Thought*, pp. 168f, 188f. See also, T.F. Torrance, *Theology in Reconciliation*, 1975, pp. 243ff; and Methodios Fouyas, *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils*, 1976, pp. 65ff.

(ὑποστατός, ὑποστατικός) مع بعضهم البعض، أو يمكن القول أنهم في علاقة كيانية أقنومية داخل الجوهر الواحد (ἐνυπόστατος, ἐνυποστατικός). ووحدانية الابن والروح القدس في ذات الجوهر إنما تشير إلى أن لهما ذات الجوهر الواحد مع الله الآب، كما أنها تشير كذلك إلى وحدتهما وتساويهما المطلق معه داخل هذا الجوهر الواحد غير المنقسم. وهكذا صارت الصيغة "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم" (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις) صيغة إيمانية مقبولة عند التحدث عن الثالوث القدوس.[٧٧]

وهنا يجب أن نتذكر التغيير الذي حدث في الفهم اللاهوتي لجوهر الله، بفضل ما تضمَّنته التعبيرات التي قدَّمها ق. أثناسيوس عن: 'اللوغوس الكائن في الجوهر' (ἐνούσιος Λόγος) و'الفعل (أو الطاقة) الكائن في الجوهر' (ἐνούσιος ἐνέργεια)، وقد تعرَّضنا لهذه التعبيرات في مناسبة سابقة*. فإذا كان 'ما هو' الله في ذاته هو نفس 'ما هو' في شخص وفعل ابنه و**كلمته** المتجسد، فإن جوهر (οὐσία) الله يجب أن يُفهم بشكل مختلف تماماً عما كان في الفكر اليوناني. فبالنسبة لله، 'اللوغوس الكائن في الجوهر' (ἐνούσιος Λόγος) و'الفعل (أو الطاقة) الكائن في الجوهر' (ἐνούσιος ἐνέργεια)، إنما يعبِّران عن حقيقة أن جوهر الله ليس بلا **كلمة** أو بلا فعل، أي ليس صامتاً أو خاملاً (ساكناً)، بل هو بليغ وفعَّال. وجوهر الله ينبغي فهمه بكونه جوهر متحدِّث وبليغ، لأن 'جوهر' الله و'**كلمته**' متلازمان وكائن كل منهما في الآخر بغير انفصال، فصميم 'جوهره' هو **الكلمة** و صميم '**كلمته**' هو

---

77 Athanasius, *Ad Ant.*, 5-6.

* ارجع إلى صفحة ١٠٣، ١٠٤ في الفصل الثاني.

الجوهر. وبالمثل أيضاً، فإن جوهر الله هو جوهر فعَّال (ديناميكي)، لأن 'جوهر' الله و 'فعله أو طاقته' متلازمان وكائن كل منهما في الآخر بغير انفصال، فجوهره هو هو فعله الكائن في جوهره وفعله هو هو جوهره الكائن في فعله.*

وهكذا صاغ آباء نيقية مصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) تحت تأثير إعلان الله عن ذاته، وعمله الخلاصي في يسوع المسيح، وقد ساهم هذا المصطلح بالفعل في دعم وتعميق العقيدة المسيحية المتميزة عن الله.

ثانياً: الأهمية الإنجيلية لمصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος)

مفهوم 'هوموأووسيوس' هو المفصل الذي يدور عليه قانون الإيمان النيقاوي كله

لقد أصبح واضحاً لدينا الآن أن المناقشات التي جرت في نيقية والقرارت التي اتُخِذت هناك، لم تكن في الأساس تختص بأمور غيبية أو ميتافيزيقية (أي فيما وراء الطبيعة)، على الرغم من أن مثل

---

* إن الحديث عن أن الله يتعامل معنا بأفعاله (أو طاقاته) وليس بجوهره، ينبغي ألا يُفهم بمعنى وجود ثنائية في الله وكأن الله مثل دائرتين لهما مركز واحد: واحدة داخلية تمثل الجوهر وحولها الأخرى مثل الهالة تمثل فعل الله (أو طاقته). وحيث إن الله لا توجد به مثل هذه الثنائية، فيمكننا أن نمثل جوهر الله وفعله (أو طاقته) كأنهما دائرتين متساويتين تماماً ولهما مركز واحد (أي كائنتين في بعضهما البعض تماما) فيكون جوهر الله هو هو فعله الكائن في جوهره وفعله هو هو جوهره الكائن في فعله. ولكن مع ذلك تبقى علاقة الله معنا هي علاقة مشاركة من الخارج Κατα Μετοχην Επακτον أي علاقة خارجية. لأنه توجد هناك علاقة شركة في الجوهر وهي التي بين الآب والابن والروح القدس فقط، وهناك علاقة شركة خارجية مثل حلول الروح القدس علينا.

هذه القضايا (الميتافيزيقية) وغيرها من المسائل التفسيرية كانت متضمَّنة داخل تلك المناقشات. ولكن الموضوع الرئيسي محل الاهتمام كان هو الوحدانية بين يسوع المسيح والله الآب في ذات الجوهر والفعل والقول، ومدى تأثير ذلك على صحة الرسالة الإنجيلية. وكان على الآباء أن يتخذوا القرار الحاسم فيما يخص هذا الموضوع، وهذا بالفعل هو ما قد تم في نيقية.

وكان القصد الأساسي - في مجمعي نيقية والقسطنطينية - من صياغة مصطلح 'هوموأووسيوس' والتمسك به، هو الالتزام الأمين بما جاء في الإنجيل الذي اؤتُمِنَت عليه الكنيسة، وتقديم اعتراف رسمي بالإيمان يحمل في جوهره 'الحق' الإنجيلي الأسمى الذي تأسست عليه الكنيسة. وبدلاً من فرض الفكر الهلّيني على الإنجيل[٧٨]، تم تعديل معاني المصطلحات الهلّينية* حتى يمكن توظيفها لخدمة تعليم وشهادة إنجيل العهد الجديد بلا أي تحريف أو ضلال.

وعلى هذا النحو، تحوَّل مصطلح 'هوموأووسيوس' من كونه مجرد مصطلح لغوي بسيط، إلى أن أصبح يمثل مفهوم فكري كامل، لا يستطيع العقل الورع إلاّ أن يقبله إذا أراد أن يكون وفق الحق المُعلن في المسيح يسوع. وصار (هذا المصطلح) بذلك هو المفصل الذي يدور عليه قانون الإيمان النيقاوي كله، كما ظل هو المفهوم الرئيسي الذي حافظت عليه الكنيسة، وطالما عادت إليه في فهم وإعلان بشارة الإنجيل. وما يعنينا هنا بالدرجة الأولى هو إدراك تأثير

78 Athanasius, *De syn*., 51.

* أي أن هذه المصطلحات الهللينية - عند استخدامها في التعليم المسيحي - أصبحت تحمل معاني لم تكن تحملها حين كانت تُستخدم في التعبير عن الفكر الهلليني.

الـ 'هوموأووسيوس' على رسالة الإنجيل، والذي نستطيع من خلاله أن نحكم على هذا المصطلح ونكتشف أهميته.

ويمكننا إبراز الأهمية الإنجيلية لمصطلح 'هوموأووسيوس' من خلال طرح هذه التساؤلات:

- ما الذي يمكن أن يحدث إذا لم تكن هناك وحدانية في ذات الجوهر بين يسوع المسيح والله الآب؟

- وإذا لم تكن هناك وحدانية في الجوهر وفي القدرة بين المسيح والله (الآب)، فما هو تأثير ذلك على فهمنا للمسيح بكونه الرب والمخلِّص، وماذا يمكن أن يحدث لرسالة الإنجيل التي تعلن عن محبة الله الخلاصية؟

- وماذا يعني كل ذلك بالنسبة لمعرفتنا لله ذاته؟

ولنبدأ الآن بمناقشة السؤال الأول..

ما الذي يمكن أن يحدث إذا لم تكن هناك وحدانية في ذات الجوهر بين الابن المتجسد والله الآب؟

هنا نجد أن الأهمية الرئيسية والشاملة لمصطلح 'هوموأووسيوس' تكمن في تأكيده الدامغ على أن يسوع المسيح هو 'الله'، وبكونه 'الله' فهو يشترك مع الآب (وبصورة متطابقة ومطلقة) في ذات جوهر اللاهوت الواحد. وبكونه الابن الوحيد المولود من الآب، فهو التجسيد التام لكيان الله بالكامل، كما أنه هو إعلان الله الفريد عن ذاته لأنه **الكلمة** الذي صار جسداً.

ومن جانب آخر، إن لم يكن يسوع المسيح هو الله ـ كما زعم أريوس ـ فلابد عندئذ أن نعتبر أنه مخلوق من العدم، وبالتالي يكون 'خارجاً' عن الله (الخالق)، و'مختلفاً' تماماً عن جوهره، بل و'غريباً' عنه، ويترتب على ذلك ـ كما كان يؤكد أريوس ـ أن الله

لا يمكن على الإطلاق معرفته، لأنه لا يوجد مخلوق (وهنا يقصد المسيح) مهما علت مرتبته يستطيع التوصل إلى معرفة حقيقية عن الله.

وهذا يعني أنه إذا فصلنا بين جوهر الابن المتجسد وبين جوهر الآب[79]، فلن نستطيع عندئذ أن نقول أنه توجد أية وحدانية بين ما يقدمه الإنجيل من إعلان عن الله (في المسيح) وبين الله ذاته. وإذا لم يكن 'ما هو' الله في ذاته هو نفس 'ما هو' في الرب يسوع المسيح، فلن يكون هناك تطابق بين الله وبين مضمون إعلانه عن ذاته (في المسيح)، ولن يستطيع البشر عندئذ الوصول إلى الآب بالابن في الروح القدس. وسنكون حينئذٍ في جهل تام عن الله، وسيكون الله بالنسبة لنا مبهماً ومجهولاً تماماً، فلا نستطيع أن نفكر فيه أو نتحدث عنه.

وقد عبَّر ق. أثناسيوس عن ذلك بقوله: لو كان الابن منفصلاً عن الآب، أو لو أن **الكلمة** لم يكن كائناً منذ الأزل في الله، لكان جوهر الله صامتاً تماماً (ἄλογος) - بالضبط مثل نور لا يشع (μή φωτίζων)، أو أرض جرداء بلا خصوبة (ἔρημος)، أو مثل ينبوع جاف (لا ينبع منه شيء) أو حفرة خاوية (λάκκος).[80] والحقيقة الأساسية التي يؤكِّدها ق. باسيليوس هي أنه لو كان الابن مخلوقاً، لما كان للبشر أية معرفة عن الله على الاطلاق.[81] ولن يكون لدى الكنيسة في تلك الحالة إلاّ بعض الفهم البشري - الذي مركزه في الإنسان وليس في الله - لكي ما تطبقه على الله وتقدِّمه

---

[79] Cf. Athanasius, *De syn.*, 45.

[80] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.19; 2.2, 14, *De decr.*, 15. Cf. G. D. Dragas, *Athanasiana*, vol. 1, 1980, p. 54.

[81] Basil, *Con. Eun.*, 1.18ff.

في شكل 'إعلان' زائف. وقد أشار ق. أثناسيوس في أحيان كثيرة إلى أن الهراطقة يتاجرون في هذا النوع من 'الإعلان' الزائف الذي يبتكرونه (κατ' ἐπίνοιαν) وفقاً لخيالاتهم الشخصية، بدلاً من أن يكون هذا الإعلان أمراً يتسلّموه ويدركوه (κατά διάνοιαν) وفقاً لحقيقة الله الموضوعية. وإذا لم يكن الله نفسه 'في كيانه الذاتي' (كآب وابن وروح قدس) هو ما يعنينا في أمر 'الإعلان الإلهي'، فإننا في هذه الحالة نكون قد انشغلنا بالميثولوجيا (μυθολογία) أي معرفة الله من خلال الأساطير، وليس بالثيؤلوجيا (θεολογία) أي المعرفة اللاهوتية الحقيقية. وأيضاً إذا كان المسيح منفصلاً عن الله، فلن يكون هو نفسه مركزاً لكل الإنجيل (البشارة المفرحة) بل مجرد شخص زائل يمثل الله، أو صورة رمزية له فقط لا غير، وكان هذا سيؤدي بالتأكيد - كما ادعى أريوس - إلى عدد لا يُحصى من '**كلمات**' الله و'**صوره**'.[٨٢]

ومَن يكون هذا الإله الذي نعبده إذن، لو لم يكن المسيح (الذي حلّ بيننا) هو إعلان الله الذاتي لنا واتصاله الذاتي بنا؟ فلو أن الأمر كذلك، ألاّ يكون الله عندئذ هو من لا يعبأ بأن يُعلن ذاته لنا، ولم يتنازل لإظهار ذاته لنا في المسيح يسوع، أو يمكن حتى أن نقول أن محبته ستكون عندئذٍ قد عجزت عن أن يصير واحداً معنا؟ وكان هذا سيعني بالتأكيد أنه لا توجد علاقة 'من حيث الوجود' وبالتالي 'من حيث المعرفة' بين محبة المسيح ومحبة الله - أي أننا بالحقيقة لن نجد إعلاناً عن محبة الله، بل على العكس سنجد ما يدعو للسخرية، لأنه بينما يُقال إن الله أظهر محبته لنا في المسيح يسوع،

[82] See the citations from Arius' Thalia, in Athanasius, *De syn.*, 15; *De decr.*, 16; *Ad episc.*, 14, 16.

إلاّ أن المسيح (في هذه الحالة) لن يكون بالحقيقة هو نفس هذه المحبة في ذاته!.

وقد رأى آباء نيقية أن هذه الأفكار وما يترتب عليها تنطوي على تناقض شديد مع رسالة الإنجيل التي تقول إن الإيمان بالرب يسوع المسيح هو الإيمان بالله ذاته. ولذلك أدخلوا تعبير 'هوموأووسيوس' في قانون الإيمان، ليؤكدوا على الحقيقة العظمى في أن الله قد أعلن لنا ذاته في التجسد، وأن الله واحد تماماً مع إعلانه هذا. فكل شيء يعتمد على الوحدانية في 'الجوهر' و'الفعل' و'القول' بين يسوع المسيح الابن الوحيد المتجسد والله الآب. وإن لم تكن هذه الوحدانية في ذات الجوهر أمراً حقيقياً وصادقاً، لفقد الإنجيل 'الأساس' الفعلي لإعلان الله الذاتي لنا واتصاله الذاتي بنا في المسيح يسوع، وهذا الأساس هو ما يجعل الإنجيل يصير إنجيلاً (أي بشارة مفرحة حقيقية).

وعلاوة على ذلك كما رأينا، فإن تعبير 'له ذات الجوهر الواحد' (ὁμοούσιος) مع الآب إنما يعبِّر عن الوحدانية المطلقة بين 'أنا هو' الخاصة بالرب يسوع و 'أنا هو' الخاصة بالله الآب ضابط الكل، لأن ابن الله في شخصه المتجسد هو الذي نستطيع فيه أن نعرف الآب وفقاً لما هو في ذاته، ونعرفه معرفة دقيقة وحقيقية وفقاً لطبيعته الإلهية. ويؤكِّد مصطلح 'هوموأووسيوس' أن 'ما هو' الله في ذاته منذ الأزل هو نفس 'ما هو' في يسوع المسيح، وبالتالي فليس هناك إله آخر (مجهول) بعيد عن الرب يسوع المسيح، بل هو فقط (الإله) الذي قد صار معروفاً لنا في يسوع المسيح. وهذا ما نسمعه من ق. أثناسيوس حين يقول "إن معرفة الآب من خلال الابن ومعرفة الابن

من الآب هما نفس الشيء تماماً"[٨٣]، ويردد ق. باسيليوس ما قاله ق. أثناسيوس: "كل ما للآب يُرى في الابن، وكل ما للابن هو للآب، لأن الابن بجملته هو في الآب وله كل ما هو للآب في ذاته. وبذلك فإن أقنوم الابن كما لو كان هو هيئة ووجه معرفة الآب، كما أن أقنوم الآب يُعرَف في هيئة الابن".[٨٤]

وجدير بالذكر هنا، أن مصطلح 'هوموأووسيوس' ينطبق (تبعياً) على العلاقة بين الابن '**المتجسد**' والله الآب. وهذا يعني أن هذا المصطلح يؤكد حقيقة 'بشرية' المسيح، وحقيقة أن كل ما أعلنه (المسيح) لنا وما صنعه من أجلنا إنما قد تم وهو في وحدانية غير منفصلة في جوهر الله الأزلي. وقد أشرنا سابقاً إلى أهمية ما قاله ق. أثناسيوس بأن الابن المتجسد أو 'بشرية الرب' أو 'الإنسان الرباني — *Dominical Man*' - على حد تعبير ق. أثناسيوس - يعتبر رأس (أو أول) طرق الله* لأجلنا[٨٥]، مما كان له أكبر الأثر في الفهم المسيحي لله وفقاً 'لما هو' في ذاته وما قد أعلنه لنا عن ذاته. ولابد لنا أن نشير إلى أن أهمية مصطلح 'هوموأووسيوس' تكمن في ارتباط المسيح، وهو في حقيقة وكمال بشريته، بحقيقته وكماله بكونه ابن الآب الأزلي. وما يجب علينا هنا أن نعيه تماماً هو كمال بشرية (إنسانية) المسيح: أي أن الابن (في التجسد) اتحد بطبيعة بشرية كاملة في زمان ومكان محدد، لذا فالمسيح هو أخ لنا، لحم من لحمنا ودم من دمنا.[٨٦] وبالتحديد كما أنه بكونه الابن المتجسد هو شريك مع الآب

---

83 Athanasius, *Con. Ar.*, 2.82.

84 Basil, *Ep.*, 28.8. Cf. Athanasius, *Con. Ar.*, 2.18, 22; 3.3f.

* ارجع إلى الفصل الثاني صفحة ٨٨،١١٩، والفصل الثالث صفحة ١٢٧.

85 Athanasius, *Exp. Fidei*, 1 & 4; *De decr.*, 13f; *Ad episc.*, 17; *Con. Ar.*, 2.18-67, etc.

86 Athanasius, *Ad Epict.*, 2-9; *Con. Ar.*, 4.30-36.

في ذات الجوهر والطبيعة الواحدة منذ الأزل، فكذلك أيضاً شاركنا كياننا وطبيعتنا البشرية المخلوقة. ومن المدهش فعلاً أن الإنجيل كشف لنا أن الله ذاته جاء بيننا كإنسان[٨٧]، وليس مجرد أنه أقام أو سكن في إنسان بل إنه هو نفسه صار إنساناً كاملاً. وهكذا هو يلتقي بنا، ويعلن ذاته لنا، لأنه يشاركنا في كل كياننا وطبيعتنا البشرية: في الجسد والعقل والنفس.[٨٨]

وكانت هذه هي إحدى حقائق الإنجيل الأوَّلية التي سعى الأريوسيون إلى إغفالها إصراراً منهم على إبقاء الله على مسافة بعيدة للغاية عن الإنسان، ولذا فقد نادوا بفكرة غريبة مفادها أنه بما أن المخلوقات لا تحتمل حضور الله المطلق أو يد الله، فقد خلق الله اللوغوس أولاً، ثم من خلال اللوغوس وبواسطته أحضر بقية الخليقة إلى الوجود.[٨٩] ولذلك اعتبر الأريوسيون أن اللوغوس يحتل مكانة ودور مخلوق متوسط بين الله والعالم. وقد انزعج آباء نيقية جداً عند سماعهم تلك الأقوال، وصمّموا بالإجماع على استبعاد الهرطقة الأريوسية بشكل قاطع. وكان هذا هو الهدف الأول لتعبير 'له ذات الجوهر الواحد مع الآب' (ὁμοούσιος τῷ Πατρί).[٩٠] وفي وجه النزعات الانقسامية الخاصة "بفصل الابن، الغير قابل للإنفصال،

[87] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.30. Cf.

يقول ق. إبيفانيوس: "إنه هو ذاته، كان الله وإنسان (في آن واحد)، ليس كما لو كان يسكن في إنسان ولكنه هو نفسه صار إنساناً بالكامل". (*Haer.*, 77.29)

[٨٨] تحتوي رسالتا ق. أثناسيوس ضد أبوليناريوس (*Contra Apollinarem*) على حجج قوية عن حقيقة بشرية المسيح الكاملة وأثر ذلك على خلاص الإنسان ككل.

G. D. Dragas, *St Athanasius Contra Apollinarem*, 1985.

[٨٩] وهنا كان للقديس أثناسيوس السؤال التالي: كيف يستطيع اللوغوس نفسه في هذه الحالة، أن يحتمل حضور الله المطلق أو يد الله، لو كان هو أيضاً -حسب رأي الأريوسيين- مخلوق؟ Athanasius, *De decr.*, 7ff:

[90] Athanasius, *Ad episc.*, 13.

عن الآب" ـ تلك النزعات التي "مزَّقت رداء المسيح" و "ثوب الله الذي بغير خياطه" ـ كان لمصطلح 'هوموأووسيوس' أكبر الأثر في رفض ثنائية الفكر، والحفاظ على حقيقة وكمال طبيعة المسيح الإنسانية، التي يتأسس عليها كمال وحقيقة خلاصنا.[٩١] وتُعد هذه النقطة ذات أهمية خاصة في فهمنا للوحدانية في ذات الجوهر بين الابن 'المتجسد' والله الآب ـ لأن هذه الوحدانية هي التي تربط الخلق والفداء معاً، حيث تكون محبة الله هي القاعدة الحقيقية التي يرسو عليها كل موضوع الخلق. ولذلك فإن عدم قبول هذه الحقيقة ـ أي الوحدة في ذات الجوهر بين المسيح والله ـ يعتبر رفضاً لنظرة المسيحية نحو الله والخلق والفداء، لأن كل شيء يعتمد في النهاية على حقيقة وكمال بشرية الابن المتجسد ووحدانيته في ذات الجوهر مع الله اللآب.

ماذا يمكن أن يحدث لو لم تكن هناك وحدانية في القدرة والعمل بين الابن المتجسد والله الاب؟

وحين ننتقل إلى السؤال الثاني، سنجد أن تعبير 'له ذات الجوهر الواحد مع الآب' (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) قد أكَّد بوضوح عدم وجود انفصال ليس فقط بين جوهر الابن وجوهر الآب، بل أيضا بين أعمال الابن وأعمال الله الآب. وحين قال السيد المسيح في إنجيل ق. يوحنا: "أبي يعمل حتى الآن وأنا أعمل"، فقد كان يطابق بين عمله وعمل الله الخالق.[٩٢] ويقول ق. أثناسيوس: "هو الذي صنعنا **بكلمته**، صنع كل الأشياء الصغيرة منها والكبيرة. وليس لنا أن

---

[91] Athanasius, *Ep. fest.*, 4.4; 5.6; 10.9; *Ad Adel.*, 2ff.

[٩٢] كان لاهوتيو نيقية يقتبسون هذه الآية (يو ٥:١٧) بصورة متكررة، كما نرى في:
Athanasius, *In ill. om.*, 1; *Ad episc.*, 17; *Con. Ar.*, 2.21f, 29, etc.

نقسم الخليقة ونقول إن هذا صنعه الآب وذاك صنعه الابن، لأن الكل صنعه الله الواحد الذي يعمل **بكلمته** الحقيقي مثل يده ويخلق الكل به 'لنا إله واحد، الآب الذي منه جميع الأشياء، ورب واحد يسوع المسيح الذي به جميع الأشياء'".[٩٣] ولكن إذا فصلنا بين الابن والآب، فإن ذلك سوف يجعلنا بالتالي نفصل عمل الابن عن عمل الآب، لأنه سوف ينزل بعمل الابن إلى مستوى عمل المخلوق.[٩٤] فلو لم يكن يسوع المسيح هو نفسه الله، لغاب كل سلطان وكل شرعية في أي شيء قاله أو صنعه لأجل البشر، ولو لم يكن هو الله لما استطاع أن يعمل كإله، ولو لم يكن هو الخالق لما استطاع أن يخلّص ويعيد خلقة البشرية[٩٥] كما أكّد ق. أثناسيوس أنه "لا يمكن لمخلوق أن يخلّص مخلوقاً قط".[٩٦]

إذن فللإجابة على سؤالنا الافتراضي، لابد أن نقول أنه لو فُصلت أعمال يسوع المسيح عن أعمال الله الآب ضابط الكل خالق السماء والأرض وكل الأشياء ما يُرى وما لا يُرى، لسقط أساس الإنجيل كله. ولو اعتبرنا أن ما صنعه المسيح لأجلنا ليس هو عمل الله الذي صار إنساناً بل فقط هو عمل إنسان قد لُقِّب بـ 'ابن الله' - كمكافأةً له مقابل خدمته للآخرين من البشر - لكان المسيح لا يجسد نعمة (χάρις) الله الخلاصية للبشر، ولكان عاجزاً تماماً عن عمل التأليه (θεοποίησις).[٩٧] وفي المقابل، إذا كان يسوع المسيح لا ينفصل لا في 'الجوهر' ولا في 'العمل' عن الله الآب، فإنه

---

93 Athanasius, *De decr.*, 7, & 1Cor. 8.6-see further *De decr.*, 19ff; *Con. Ar.*, 1.19; 2.31; 3.4, 39; *De syn.*, 35, etc.
94 Athanasius, *De syn.*, 46.
95 Athanasius, *Con. Ar.*, 2.21ff, 29, 31, 56ff; *Ad Max.*, 3f.
96 Athanasius, *Ad Adel.*, 8.
97 Athanasius, *Con. Ar.*, 1.6, 38-39, 42-43.

بالتالي يكون 'بالجوهر' و'بالعمل' - وفي حضوره المتجسد وتدبيره الخلاصي - هو إعطاء الله ذاته للجنس البشري.[٩٨] وهكذا فكما أن تعبير 'له ذات الجوهر الواحد مع الآب' يؤكد أن الله ذاته هو 'مضمون' إعلانه 'في يسوع المسيح'، فإن هذا التعبير أيضاً يؤكد أن الله ذاته هو محتوى (أو مضمون) نعمته الخلاصية 'في يسوع المسيح'.[٩٩] ففي يسوع المسيح: مُعطي النعمة وعطية النعمة هما واحد تماماً*، لأن في المسيح وبالمسيح لا يكون إلاّ الله ذاته هو الذي يعمل لأجلنا ولأجل خلاصنا.[١٠٠]

وكان المصطلح المميَّز الذي استُخدم - في الفكر اللاهوتي الآبائي المدوَّن باليونانية - للتعبير عن إعطاء الله ذاته للجنس البشري بالمسيح وفي الروح القدس: هو التأله# (θέωσις).[١٠١] فالمسيح لم يكن إلهاً لأنه يشترك في الله، بل هو ذاته الله بالتمام والكمال وله ذات الجوهر الواحد مع الآب. وبفضل حقيقته الإلهية، وحضوره المتجسد داخل الجنس البشري، فهو يعمل في البشر بفعله الإلهي

---

[98] Athanasius, *De decr.*, 1, 25; *Con. Ar.*, 2.6, 9f, 45, 51f, 75f; *Ad Ant.*, 7.

[٩٩] يقول ق. أثناسيوس: "هي نفس النعمة الواحدة، من الآب في الابن، كما أن النور الذي للشمس وللشعاع هو واحد، وكما أن إضاءة الشمس تتحقق من خلال الشعاع".
(Athanasius, *Con. Ar.*, 3.11; cf. also 3.13)

* إن نعمة ربنا يسوع المسيح هي كل ما عمله في جسد بشريته لأجلنا، ولا يمكن فصل ما عمله المسيح (نعمة المسيح) عن المسيح نفسه. وبما أن هناك وحدانية في العمل بين المسيح الابن المتجسد والله الآب (وذلك بسبب الوحدانية في ذات الجوهر بينهما) فإن النعمة (العطية التي لنا في المسيح) ومُعطي النعمة (الله الآب) هما واحد تماماً.

[100] Athanasius, *De decr.*, 14; *Con. Ar.*, 1.16, 39f, 50; 3.12f.

انظر شرح المفهوم الأرثوذكسي لمصطلح 'التأله' في "كتاب طبيعة وأقنوم" للقمص تادرس يعقوب ملطي مراجعة نيافة الأنبا بيشوي (مارجرجس سبورتنج طبعة سبتمبر ١٩٨٧ صفحة ٢٦).

[١٠١] رغم أن مصطلح التأله (θέωσις) لم يرد حرفياً في كتابات ق. أثناسيوس، إلا أنه بالتأكيد كان متضمَّناً في استخدامه للفعل يؤله (θεοποιέω): "لقد صار إنساناً، لكي ما يؤلهنا نحن"
(αὐτός γάρ ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς **θεοποιηθῶμεν**). De inc., 54.

الخالق بطريقة فائقة، جاعلاً إياهم يشتركون فيه من خلال النعمة، وبهـذا يشتركون في الله. وهكـذا فـإن مصـطلح التأليـه (θεοποίησις) أو التألـه (θέωσις) قـد أُستخدم لوصـف الفعـل الفريـد لله المتجسـد*، ذلـك الفعـل الـذي يـلازم جـوهره الإلهـي بغـير انفصال: فهو فعله الكائن في جوهره أو هو جوهره الكائن في فعله. فيسـوع المسـيح في شخصـه المتجسـد هـو فعـل الله الفريـد الـذي بـه نخلص ونتجدد، ولكن بطبيعة الحال نحـن لا نحصـل علـى الخـلاص أو التجديد بواسطة عمل المسيح دون أن نكون متحدين به وشـركاء فيـه. وقـد بنـى لاهوتيّـو نيقيـة مفهـومهم عـن التأليـه (θεοποίησις) معتمـدين علـى قـول الـرب في إنجيـل يوحنـا (١٠:٣٥)، بـأن الكتـب المقدسة قد دعتهم "آلهة (θεοί) أولئك الذين صـار(ت) إليهم **كلمة**# الله".[١٠٢] وقـد فهـم الآبـاء أن هـذا يشـير إلى أولئـك الـذين رغـم أنهـم مخلوقون قد صاروا شـركاء '**للكلمة**' بواسـطة فعلـه الخـالق فـيهم. فالمسـيح وحـده هـو الله (Θεός)، إلـه حـق مـن إلـه حـق، وهـو وحـده

---

* إن مفهوم 'تأليه الإنسان' عند الآباء لا يعني أبداً أن الإنسان سيصبح غير محدود وعالم بكل شيء، ولا يلغي طبيعة الإنسان المخلوقة أو يغير جوهره، لأن هذا معناه انتهاء الشركة نفسها التي بين الإنسان والله. ولكنه يعني تحقيق غاية خلقة الإنسان بالشركة مع الله والاتحاد به ونوال نعمة الحياة الأبدية. والله سيظل على الدوام 'آخر' بالنسبة للإنسان، وسيظل الإنسان المخلوق متلقي من الله الخالق. وفي هذا يقول ق. اثناسيوس: "ورغم اننا بشر من الأرض، ومع ذلك نصير آلهة، ليس مثل الإله الحقيقي أو كلمته، بل كما قد سُر الله الذي وهبنا هذه النعمة" (ضد الأريوسيين ٣: ١٩).

كان ق. أثناسيوس قد فسّر '**كلمة الله**' في هذه الآية على أنها تشير إلى اللوغوس الذي حل بيننا متجسداً. (ضد الأريوسيين ١:٣٩).

[١٠٢] يو ١٠:٣٥ - انظر ق. أثناسيوس (*Con. Ar.*, 1.39; *Ad Afr.*, 7)
وكان مفهوم 'التأليه' (θεοποίησις) هذا، يُدَّعم بمفهوم 'الإستنارة' (φωτισμός)، لأنه حيث إن المسيح هو إله من إله ونور من نور، وليس مجرد أنه يشهد للنور بل هو النور الحقيقي، فإن إنارته لنا تكون بالحقيقة فعل إلهي ومؤله. انظر:
Athanasius, *De decr.*, 23f; *Con. Ar.*, 1.43; 2.41; 3.3ff, 125; 4.18; *Ad Ser.*, 1.19f, 30, etc.

الابـن الحقيقـي لـلآب، ولكـن بواسـطة فعلـه 'التـأليهي' (θεοποίησις)، تم تبنينا وصرنا أبناءً لله فيه، ومن هذا المنطلق فإن أولئك الذين من خلال الإتحاد بالمسيح قد قبلوا نعمة ونور روحه القدوس يُقال عنهم أنهم 'آلهة' (θεοί).[١٠٣]

وفي تطبيقهم لمصطلح 'هوموأووسيوس' على الابن المتجسد وكلمة الله، رفض آباء نيقية رفضاً قاطعاً فكرة أنه مخلوق متوسط (بين الله والإنسان)، بل بالأحرى رأوا أنه ينبغي النظر إليه على أنه **وسيط** بكل ما تعنيه الكلمة، وذلك بكونه هو الله وإنسان في آنٍ واحد. ففي الابن المتجسد، الله ذاته وهو في جوهره الأزلي، قد تنازل ليصير إنساناً، وذلك لكي يعطي ذاته ويعلن ذاته - وليس جزءاً من ذاته - للبشرية. وبنفس الطريقة عند تطبيقهم مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' على عطية النعمة، رفض الآباء رفضاً قاطعاً فكرة أن النعمة هي مجال مخلوق بين الله والإنسان، بل على العكس اعتبروا أن النعمة هي إعطاء الله ذاته لنا في ابنه المتجسد، والذي فيه (أي في الابن المتجسد) المُعطي والعطية هما واحد بغير انفصال.[١٠٤] ويقول ق. أثناسيوس: "من خلال الابن نحن نُعطى ما نُعطَى، فالآب لا يعمل شيئاً إلاّ بالابن، لذلك فالنعمة محفوظة لمَن

---

[103] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.9, 16, 37-43, 46-50; 2.47, 53, 59, 63-70, 74, 76-78; 3.17, 19-25, 34, 39-40, 53; 4.33-36. See also *De decr.*, 14; *De syn.*, 51; *Ad Adel.*, 4; *Ad Ser.*, 1.24.

[١٠٤] وفي تعليقه على (فيلبي ٢:٩-١٠) كتب ق. أثناسيوس: "لأنه كما مات المسيح ثم مُجِّد كانسان، فبالمثل قيل عنه أنه أخذ كانسان ما كان له دائما كإله، وذلك لكي يمكن للنعمة المعطاه أن تصل إلينا. لأن الكلمة لم يُنتقص منه شيئاً بأخذه جسداً حتى يسعى للحصول على النعمة، لكن بالأحرى هو قد ألّه (ἐθεοποίησεν) ما قد أخذه (جسده الخاص)، بل والأكثر من هذا أنه أنعم (ἐχαρίσατο) بهذه العطية (التأليه) على الجنس البشري".
(*Con. Ar.*, 1.42. Cf. 2.69; 3.39-40)

يحصل عليها".[١٠٥] وفي ظل هذا النمط من العطاء الذي تحكمه الوحدانية التي بين الآب والابن، فإن النعمة لا يمكن أن تكون هبة إلهية 'قابلة للإنفصال' عن الله أو 'قابلة للانتقال' منه لتُعطى للإنسان، وهي التي بفضلها يصير الإنسان بصورة ما 'مؤلهاً' أو 'إلهياً'*.[١٠٦]

إن نعمة ربنا يسوع المسيح ينبغي أن نفهمها بنفس الطريقة التي نفهم بها حقيقة الروح القدس الذي كما عبَّر قانون الإيمان النيقاوي القسطنطيني عنه، هو 'الرب المحيِّ'. وقد أكد ق. أثناسيوس هذه النقطة مرات كثيرة وبصفة خاصة في رسائله إلى سرابيون إذ قال: "إن الروح القدس هو هو بغير تغيير على الدوام، وهو لا ينتمي إلى طبيعة الذين يشتركون فيه رغم أن كل الأشياء تشترك فيه".[١٠٧] كذلك أيضاً النعمة، لأن النعمة هي 'إعطاء' الله ذاته لنا في المسيح يسوع، ولا يمكن فصلها، أو بالحري فصله (أي المسيح) عن الله بأي شكل من الأشكال، لأنه واحد في ذات الجوهر مع الله 'المعطي'.[١٠٨] وإعطاء الله ذاته لنا في النعمة لا يمكن فصله أبداً عن

---

105 Athanasius, *Con. Ar.*, 3.12.

* وحيث إن نعمة ربنا يسوع المسيح لا يمكن فصلها عن المسيح، فإن نوال هذه النعمة تعني الاشتراك في المسيح ذاته (لأنها ليست أمراً بعيداً عنه)، وهذا يتم من الآب في الروح القدس. وحيث إن المسيح هو واحد في ذات الجوهر مع الآب والروح القدس، فبالتالي يصبح نوال نعمة ربنا يسوع المسيح هو هو شركة الطبيعة الإلهية أي شركة الثالوث الأقدس.

١٠٦ كثيراً ما يُستخدم ـ مع الأسف ـ هذا المعنى الضعيف للنعمة لتفسير مفهوم 'التأله أو التأليه' (θέωσις, θεοποίησις) وذلك في الإشارة إلى الآية "شركاء الطبيعة الإلهية" (٢بط ١:٤) ـ وهذا الأمر هو ما رفضه ق. أثناسيوس بشدة وبوضوح. (*Con. Ar.*, 2.17ff, 24f) انظر استخدام ق. أثناسيوس للآية ٢بط ١:٤ في (*Ad Adel.*, 4) مع الإشارة إلى حقيقة أن ابن الله بكونه صار انساناً، فإنه قد نقل 'نسلنا المخطيء' (πλανηθεῖσαν γέννησιν) إلى نفسه، حتى ما يمكن أن نكون 'جنساً مقدساً'.

107 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.27.

108 Athanasius, *Con. Ar.*, 2.18; 3.11ff, 24-25, 39f; 4.6f.

الجوهر الواحد والفعل الواحد الذي للثالوث القدوس. ويقول ق. أثناسيوس في ذلك: "الثالوث القدوس المبارك واحد في ذاته بغير انقسام. وعندما يُذكر الآب، فإن ذلك يتضمن **كلمته** والروح القدس الذي هو في الابن. وعندما يُذكر الابن، فإن الآب هو في الابن والروح القدس ليس خارج **الكلمة**. لأنه توجد نعمة واحدة من الآب تتحقق بالابن في الروح القدس."[109] ويعود ق. اثناسيوس ليؤكّد مرة أخرى: "هذه النعمة والعطية التي تُعطى، إنما تُعطى في الثالوث القدوس، من الآب بالابن في الروح القدس. وكما أن النعمة المعطاه لنا هي من الآب بالابن، فإنه لا تكون لنا شركة في العطية إلاّ في الروح القدس. لأننا حينما نشترك فيه، تكون لنا محبة الآب ونعمة الابن وشركة الروح القدس ذاته".[110]

ولمصطلح 'هوموأووسيوس' أهمية إنجيلية تتضح تماماً في أعمال المسيح الخلاصية مثل الشفاء والغفران والمصالحة وفداء البشرية الساقطة، لأن هذا المصطلح أكّد بأقصى ما يمكن على أن كل هذه الأعمال تمت نتيجة علاقة الوحدة غير المنفصلة والشركة التامة الكاملة بين يسوع المسيح والله الآب. كما تكمن أهمية موضوع التأليه (θεοποίησις) في تأكيده القاطع على الوحدانية في الفعل كما في الجوهر بين الابن والآب، مما يجعل أعمال المسيح الخلاصية في الإنجيل هي نفسها أعمال الله ذاته 'لأجلنا ولأجل خلاصنا'. وهكذا ينكشف مدى تأثير وشرعية هذه الأعمال من خلال الإصرار على أن هذه الأعمال هي تلك التي يستطيع الله الاب

---

[109] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.14; cf. 3.5.

[110] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.30.

وحده ـ بكونه ضابط الكل خالق السماء والأرض ما يرى وما لا يرى ـ أن يعملها.

وبدون هذا الأساس ـ كما رأى آباء نيقية ـ فإننا نفرغ الإنجيل من جوهره الخلاصي. وعلى سبيل المثال: ماذا تكون قيمة وفاعلية كلمة الغفران التي قالها السيد المسيح لأحد الخطاة لو أن المسيح كانَ مجرد مخلوق، لأن الله وحده هو الذي يستطيع أن يغفر الخطايا ـ وهو يغفرها بالفعل كما لو كان الخاطيء لم يفعل هذه الخطية ـ بل ويجدد كيانه أيضاً؟. الحقيقة أنه فلو لم تكن كلمات يسوع المسيح وأعمال محبته الغافرة مؤسسة على كيان الله وحقيقته، لما كان لها أي أثر أو معنى.

ثم ماذا عن آلام السيد المسيح وفدائه للبشرية؟، وماذا تكون غاية الصليب لو أن المسيح الذي عليه كان منفصلاً عن الله، أي لو أن المسيح وهو على الصليب كان مجرد مخلوق والله بعيد تماماً عنه ومنعزلاً في كيانه الإلهي؟. كيف كان ممكناً أن يتم الفداء ما لم يكن الله ذاته ـ في حبه وتحننه الفائق ـ هو الذي أتى إلينا في يسوع المسيح ليجعل طبيعتنا وخطايانا وموتنا خاصاً به من أجل خلاصنا؟! وكان هذا هو السؤال الذي طرحه ق. أثناسيوس في جداله الطويل مع الأريوسيين، حيث أظهر أنه في يسوع المسيح اتخذ ابن الله الأزلي 'شكل العبد' ليصير بالتحديد كاهناً وذبيحة (في آنٍ واحد)، وذلك في تدبيره الخلاصي لأجلنا.[111] ولم يكن لدى آباء نيقية أدنى شك في أن موت المسيح على الصليب كان هو عمل الله نفسه ـ في أعماق وجودنا البشري المخلوق ـ من أجل خلاصنا، وإلاّ فيكون ما حدث

---

[111] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.41ff, 59ff; 2.7ff, 68ff, 75f; 3.31ff, 56f; 4.6f; and see especially the Athanasian *Con. Apol.*, I & II.

على الصليب بلا أي معنى أو فائدة. وقد عبَّر ق. غريغوريوس النزينزي عن هذا المعنى في عظة في عيد الفصح: "الله مصلوب ... هذه هي 'المعجزة'. لقد كنا في حاجة إلى إله يتجسد، إله يموت لكي نحيا نحن. فكلنا قد متنا معه حتى نتطهر، وقد قمنا ثانيةً معه لأننا متنا معه. وقد تمجَّدنا معه لأننا قمنا معه."[١١٢] إذن فهذا الفداء يكون مفرغاً من مضمونه تماماً، لو لم يكن الابن المتجسد، الإله الحق من الإله الحق، هو الذي تألم ومات لأجلنا على الصليب.

ثم ماذا عن المصير النهائي للبشرية عندما يأتي السيد المسيح في مجيئه الثاني ليدين الأحياء والأموات؟ كيف يكون التفكير في ذلك لو لم يكن يسوع المسيح هو نور من نور، إله حق من إله حق، بل مجرد كيان زائل يرحل عن هذا العالم مع بقية الخليقة؟ ولن يكون السيد المسيح في هذه الحالة كفيلاً لمستقبلنا، بل سيكون كل ما يمكن أن نرجوه في النهاية هو ملاقاة إله مستبد ومجهول لنا تماماً، ولا علاقة له بيسوع المسيح أو بكل ما كان قد أعلنه. ولكن ما هو الوضع إذا كان المسيح هو الله الظاهر في الجسد، الذي قد أخذ على عاتقه دينونة العالم - وبحكم هذا فهو الوسيط بين الله والإنسان - وبه يدين الله جميع الناس في اليوم الأخير؟[١١٣] هذا بالتحديد هو ما يوضحه قانون الإيمان النيقاوي، لأن لمصطلح 'هوموأووسيوس تأثيره البالغ في فهمنا للدينونة الإلهية، لأنه يؤكد أنه لا يوجد فاصل أو مسافة من أي نوع بين يسوع المسيح والله ديَّان العالم كله. فدينونة المسيح ودينونة الله هي واحدة تماماً، لأنه حتى

112 Gregory Naz., *Or.*, 45.28f; cf. also ibid., 22.

113 Athanasius, *Con. Gent.*, 47; *De inc.*, 20f, 56; *In ill. om.*, 2; *Con. Ar.*, 1.59f; 2.14, 31, 69, 76; 4.6f; *Con. Apol.*, I.II; cf. *De inc. et con. Ar.*, 22; and *Serm. maj. de fid.*, 26.

في الدينونة الأخيرة فإن الله الآب والابن المتجسد هما واحد تماماً في الجوهر وفي العمل. وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت قانون الإيمان يؤكد أن المسيح "ليس لملكه انقضاء"، لأن التجسد لن يزول أبداً بل سيدوم وسيبقى إلى أبد الآبدين."[114]

المكانة المحورية لمصطلح 'هوموأووسيوس' في الكنيسة

وعندما شرع آباء الكنيسة العظام في التأمل بدقة في كل ما يمكن أن يترتب على تعبير 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος)، اكتشفوا أن هذا التعبير يحمل في طياته معانٍ تزيد بكثير عما كان مُدركاً وقت صياغته واستخدامه في قانون الإيمان. وسرعان ما صار هذا التعبير هو ركيزة أرثوذكسية المسيحية أو التقوى، وصار مَن يرفضه "كمَن أنكر رسالة الخلاص إنكاراً صريحاً" كما قال ق. غريغوريوس النيسي.[115] بل ما هو أكثر من هذا، أن الآباء قد غمرهم الانبهار والدهشة إزاء دلالة العلاقة الداخلية التي للابن المتجسد بجوهر الله الحي، وماذا تعني هذه العلاقة بالنسبة لحياة السيد المسيح كلها، والتي ينبغي اعتبارها متضمَّنة داخل علاقات التواجد (الاحتواء) المتبادل التي للثالوث القدوس. فما صار فيه ابن الله في تجسده، وما اختبره وقاله وصنعه لأجلنا ولأجل خلاصنا، كان مؤسساً في الله، ومُعتبَراً أنه في داخل الله وخاصاً به تماماً. والأدهش من هذا كله، أن يسوع ابن العذراء مريم الذي عاش حياة بشرية كاملة بيننا كواحد منا، لم يكن هو إلاّ الله ذاته الذي قد صار إنساناً، وهو - وفي نفس الوقت وإلى الأبد - ينتمي إلى

---

[114] See Athanasius, *Con. Ar.*, 1.42f.

[115] Gregory Nyss, *Con. Eun.*, 1.15; cf. 2.12.

عمق جوهر اللاهوت.[116] ولا عجب إذن في أن آباء الكنيسة قد جاهدوا بشدة من أجل الحفاظ على صحة هذا الإيمان الذي توهج نوره بقوة في ذهن الكنيسة في نيقية، مما ولّد قناعة لدى المؤمنين بأن ما حدث في هذا المجمع كان بالحقيقة من الله.

وفي أثناء التوصل إلى صياغة مصطلح 'هومواووسيوس' بنيقية، حدث أمر جوهري في فكر الكنيسة الأولى، فقد تمت خطوة حاسمة نحو مستوى أعمق في فهم الإنجيل، وفي نفس خط التقليد الرسولي الذي لا يمكن للكنيسة أن تتراجع عنه طاعة منها لإعلان الله الخلاصي في المسيح يسوع. وقد كانت هذه الخطوة حدثاً لا رجعة فيه في تاريخ الفكر اللاهوتي المسيحي. ويمكننا أن نستدل على أهمية ما قد تم إذا نظرنا إلى ما نفعله في لعبة الألغاز الخشبية (jig-saw puzzle) أي الأحجية المؤلفة من قطع صغيرة يتعين على المرء أن يرتبها بحيث تشكّل صورة ما. فنحن نرتب القطع المتناثرة حتى يظهر منها الشكل المطلوب، وإذا أعدنا تفكيكها فلن نجد صعوبة كبيرة في إعادة ترتيبها مرة أخرى. ولكننا لا نستطيع عمل هذا بدون تذكر الصورة التي توصلنا إليها في المرة الأولى، لأن شيئاً ما قد حدث في العقل والذاكرة يتعذر إلغاؤه، وهو الذي يؤثر على كل المحاولات التالية للرجوع إلى الشكل المتكامل الأصلي المكوَّن من القطع المختلفة.

وقد وقع حدث 'لن يُمحى' من هذا النوع في عقل وذاكرة الكنيسة في مجمع نيقية عام ٣٢٥م، وكان هذا نقطة تحول ذات أهمية كبرى وتطور في الفهم لا رجوع عنه. وعندما تأكد مفهوم

---

[116] See especially Athanasius, *Con. Ar.*, 1.46; 2.69-76; 3.1-6, 30-35; 4.1ff. 33-36; *Ad Epict.*, 5-9.

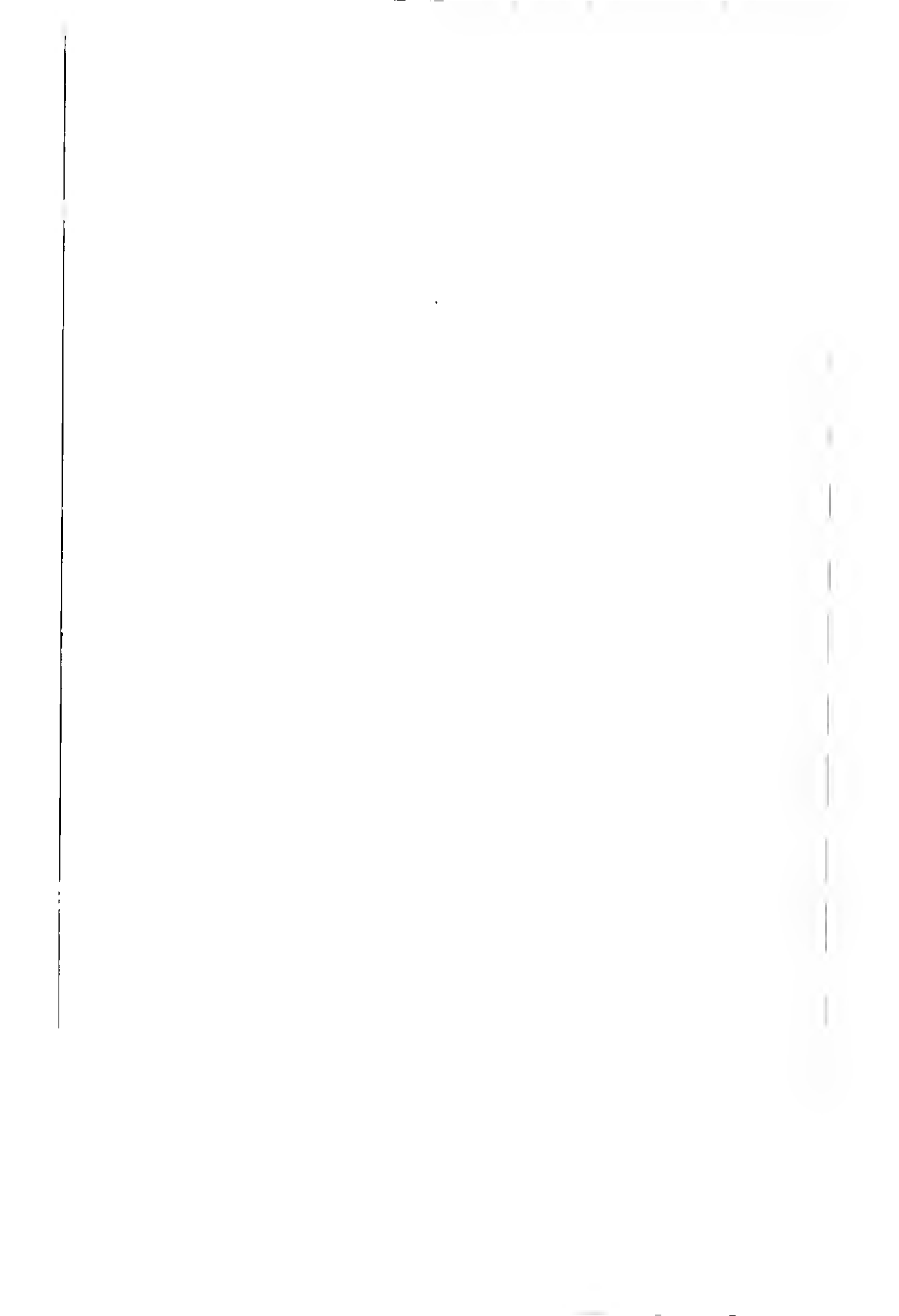
الوحدانية في ذات الجوهر بين الابن المتجسد والآب، وتمت صياغته بوضوح في مصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος)، كان هذا خطوة عملاقة إلى الأمام نحو إدراك أعمق لترابط الإنجيل كما نقلته إلينا كتابات الرسل. وبمجرد الوصول إلى هذا المفهوم في الكنيسة، لم يكن من الممكن التراجع عنه، لأن المضمون الإنجيلي للإيمان كان قد تم حفظه وتأمينه في ذهن الكنيسة بشكل دائم وباقٍ. وكما قال ق. أثناسيوس: "إن كلمة الله التي جاءت خلال المجمع المسكوني بنيقية تدوم إلى الأبد".[117]

مصطلح 'هوموأووسيوس' ينطبق على علاقة الابن الأزلي بالآب، وينسحب بالتالي على علاقة الابن المتجسد بالآب

لقد تناولنا في هذا الفصل، الأهمية الكبرى التي ينطوي عليها مصطلح 'هوموأووسيوس' في توضيحه وتأكيده للوحدانية في ذات الجوهر بين يسوع المسيح والله الآب. وقد اهتممنا بتوضيح حقيقة إنجيلية هامة، ألا وهي أن 'ما هو' الله في يسوع المسيح - في كل إعلانه وعمله الخلاصي نحونا - هو نفس 'ما هو' الله في جوهره الذاتي. ولكن يوجد جانب آخر لهذه الحقيقة وهي أن مفهوم 'هوموأووسيوس' أي الوحدانية في ذات الجوهر، ينطبق ليس فقط على العلاقة بين الابن الأزلي والآب، بل أيضاً - كما أشرنا - على العلاقة بين يسوع المسيح الابن المتجسد والآب، ولذا كان علينا أن نبحث فيما يعنيه هذا من جهة بشرية المسيح. وقد طُرح هذا السؤال في الكنيسة فوراً عقب مجمع نيقية كما نرى من رسالة ق. أثناسيوس إلى إبكتيتُس: وماذا عن بشرية الرب يسوع، إذا كان

[117] Athanasius, *Ad Afr.*, 2.

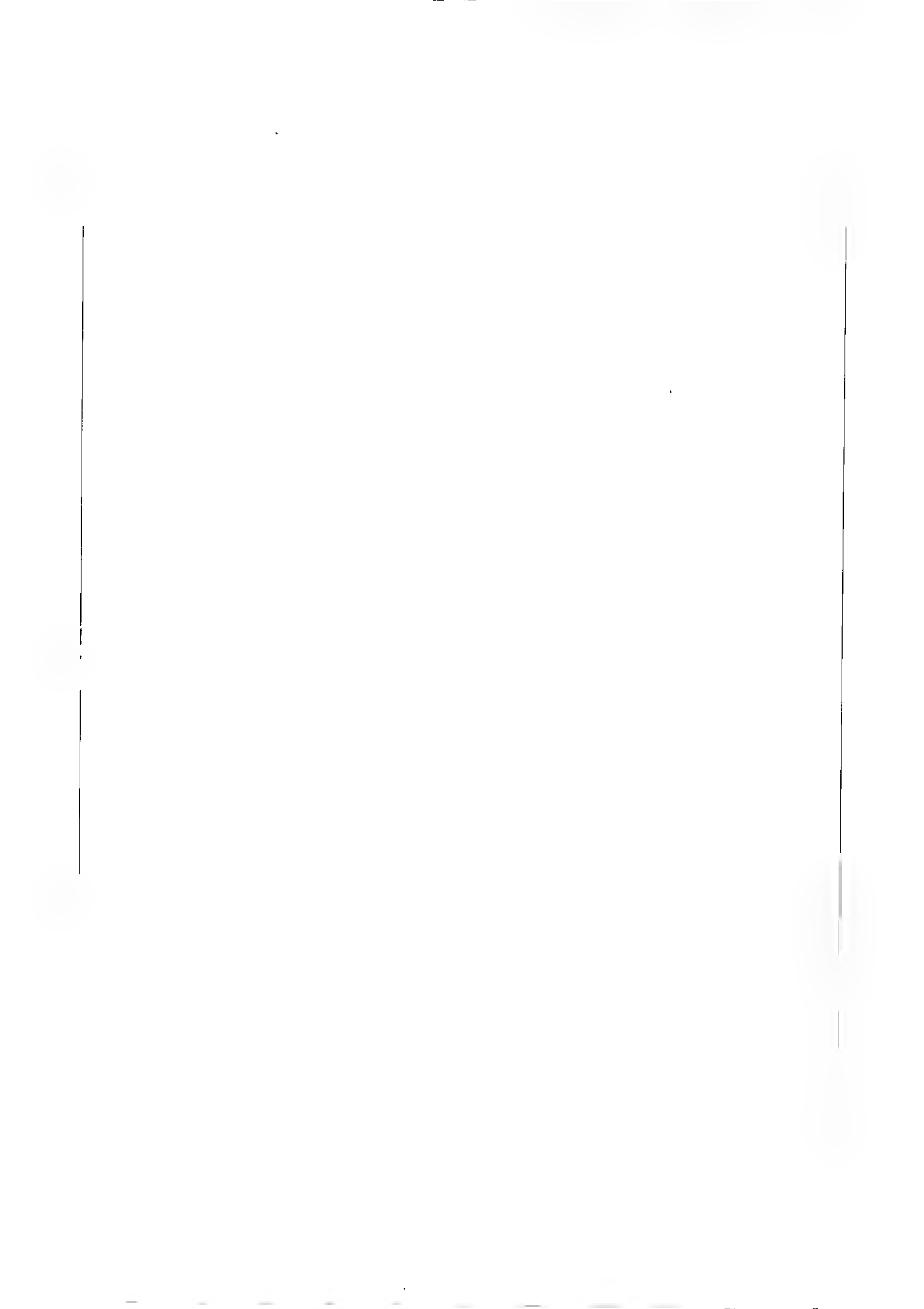
علينـا أن نعطـي مفهـوم 'هوموأووسـيوس' هـذه المكانـة الرئيسـية في إيماننا وفكرنا؟ وبلا شك ـ كما ذكرنا ـ فإننا نقول، أن يسوع المسيح ـ وهو في كمال وتمام طبيعته البشرية ـ له ذات الجوهر الواحد مع الآب، وبكونه هو الوسيط الوحيد بين الله والإنسان، فلابد أن يكون إنساناً كاملاً من إنسان كما أنه في نفس الوقت إله من إله.



الفصل الخامس*

الرُوحُ الأَزَلِيُّ

* هذا الفصل هو الفصل السادس في الكتاب الأصلي



"و (نؤمن) بالروح القدس، الرب المحيي، المنبثق من الآب، نسجد له ونمجده مع الآب والابن، الناطق في الأنبياء"

شهادة مجمع نيقية عن الروح القدس

لقد تكلّم الآباء في مجمع نيقية عام ٣٢٥م عن الروح القدس في جملة واحدة فقط وهي الجملة الأخيرة من قانون الإيمان: "نؤمن بالروح القدس". ورغم قصر هذه العبارة إلاّ أنها أبرزت بوضوح تأكيد إنجيل العهد الجديد على طبيعة الروح القدس الإلهية والأقنومية، والذي مع الآب والابن هو موضوع وهدف الإيمان، ومن خلاله وفيه نؤمن بيسوع المسيح وننال الخلاص. ففي الروح القدس، الله ذاته يكون حاضراً مباشرة في وسطنا، وعاملاً بطريقة إعجازية من أجل خلاصنا، ومن خلال الروح القدس يعلن الله عن ذاته بكونه 'رب'، إذ أن الله نفسه يكون هو محتوي (أو مضمون) كل ما يفعله الروح لنا أو ينقله إلينا. فالروح القدس ليس مجرد شيء إلهي، أو شيء شبيه بالله ينبعث منه، ولا هو عمل يتم بعيداً عن الله أو عطية منفصلة عن نفسه، لأن في الروح القدس الله ذاته يعمل مباشرةً فينا، وعندما يعطينا الله روحه القدوس فهو لا يعطينا إلاّ ذاته، حيث إن مُعطى الروح وعطية الروح هما واحد[1]، ولذلك نجد في قانون الإيمان النيقاوي أن الإيمان بالروح القدس اقترن بالإيمان بالآب وبالابن باعتباره إيمان بإله واحد ورب واحد.[2]

[1] Athanasius, *Ad Ser*., 1.30; Epiphanius, *Haer*., 74.7.

[2] انظر تركيز ق. إبيفانيوس على الاستخدام الثلاثي لفعل 'نؤمن' مع كل من الآب والابن والروح القدس في قانون الإيمان: . *Haer*., 73.25; 74.14; and Basil, *Ep*., 236.6

شهادة الكتاب المقدس عن الروح القدس

ولقد شهد الرسل بوضوح منذ البداية عن طبيعة الروح الإلهية والأقنومية بكونه 'الرب'، وذلك من خلال تفرده بلقب 'القدس' (ἅγιος) أي (القدوس) كترجمة للكلمة العبرية 'قادوش' (קָדוֹשׁ) التي كانت قد أُستخدمت في أسفار العهد القديم للتحدث عن طبيعة الله الفائقة الإدراك، وعن مجده وجلاله الذي لا يُدنى منه: "قدوس قدوس قدوس رب الجنود، مجده ملء كل الأرض".[3] ولذا نجد أن كلمة 'قادوش' (קָדוֹשׁ) أُستخدمت في سفر إشعياء للإشارة إلى الرب باعتباره "قدوس إسرائيل"، وخاصةً في التعبير عن عمله الخلاصي في حياة وتاريخ شعبه[4]، كما أُستخدمت هذه الكلمة أيضاً في أحيان أخرى للإشارة إلى روح الله بوصفه "الروح القدس".[5] ومما لا شك فيه أنه نظراً لطبيعة الروح الفريدة والتي لا تُضَاهى، فإن كلاً من العهد القديم (في ترجمته السبعينية إلى اليونانية) والعهد الجديد لم يستخدما الكلمة اليونانية الأكثر شيوعاً 'يروس' (ἱερός) بل فَضَّلا استخدام الكلمة النادرة نسبياً 'أجيوس' (ἅγιος) للتعبير عن القداسة والتميُّز الفائق الخاص بالألوهية، ولذلك فإن مصطلح "الروح القدس" كان يعبِّر عن الإدراك بأن حلول الروح هو حلول 'للروح' في سموه وعلوه الفائق.

وعلاوة على ذلك، كانت الكلمة العبرية المستخدمة للتعبير عن الروح 'رُوَح' (רוּחַ) تحمل معنى محدد وديناميكي، وهو الأمر الذي

---

[3] إش ٦:٣؛ انظر أيضاً لا ١١:٤٥؛ ١٩:٢؛ ٢٠:٧؛ إلخ.

[4] إش ١:٤؛ ٥:١٩،٢٤؛ ١٠:١٧،٢٠؛ ١٢:٦؛ ٧:٧؛ ٢٩:١٩،٢٣،٢٣؛ ٣٠:١١؛ ٣١:١؛ ٣٧:٢٣؛ ٤٠:٢٥؛ ٤١:١٤،١٦،٢٠؛ ٤٣:٣،١٤؛ ٤٥:١١؛ ٤٧:٤؛ ٤٨:١٧؛ ٤٩:٧؛ ٥٤:٥؛ ٦٠:٩،١٥؛ مر ١:٢٤؛ لو ٤:٣٤؛ يو ٦:٦٩؛ أع ٣:١٤؛ ١يو ٢:٢٠.

[5] إش ٦٣:١٠؛ مز ٥١:١١.

لم يكن كذلك بالنسبة الكلمة اليونانية 'بنفما' (πνεῦμα) التي تُستخدم في الفكر والأدب اليوناني القديم.[٦] ولذلك عندما ربط العهد القديم كلمتي "روح" (רוּחַ) و"قدس" (קָדוֹשׁ) معاً فقد قصد بذلك الإشارة بوضوح إلى الله الحي القدير، وإلى أن حضور روحه القدوس يجب أن يُفهم في الحال على أنه هو الحضور الشخصي الحقيقي والفعَّال لله. إن روح الله ليس هو انبعاث لبعض القوة الإلهية المنفصلةً عن الله، بل هو تقابل الله نفسه مع البشر ومع شئونهم، حيث يؤثر الله بقوته الإلهية وقداسته ويعمل بصورة مباشرة و'شخصية' في حياتهم. وقد تأكد جداً هذا المفهوم عن روح الله من خلال العلاقة الحميمة بين '**كلمة**' الله و '**روح**' الله في عمله الإعلاني والخلاصي.[٧] وكانت هذه النظرة العبرية هي ما ميَّز تعليم إنجيل العهد الجديد عن الروح القدس، باعتباره وصول الله إلى البشر لتقديسهم وفدائهم وإعطائهم الحياة بواسطة **كلمته**، جاذباً إياهم إلى الشركة وجهاً لوجه مع نفسه.[٨] وكما يُنظر إلى القداسة والطبيعة الفائقة لكل من الله (الآب) - في العهدين القديم والجديد - والرب يسوع المسيح، وتُقدم لهما العبادة والسجود، فكذلك أيضاً روح الله، الذي بفضل طبيعته الذاتية المقدسة يستوجب نفس العبادة والسجود. لأن في الروح القدس لا يكون إلاّ الله ذاته - القدوس

[٦] الكلمة اليونانية 'بنفما' (πνεῦμα) مثلها مثل العبرية، تعني حرفيا 'ريح' أو 'نفس – نفخة'، ولكن بينما خَفَت هذا الصدى الأصلي للكلمة في الأدب اليوناني، نجد أنه قد أُبقي عليه إلى حد كبير في العبرية وبالتالي في الإستخدام الإنجيلي للكلمة كما في يو ٣: ٨، أع ٢: ١؛ أنظر أيضاً: Gregory Nyss., *Or. Cat.*, 2.

[٧] إش ١١: ١؛ ٤٢: ١؛ ٤٤: ٣؛ ٤٨: ١٦؛ ٥٩: ٢١؛ ٦١؛ ٦٣: ٧.

[8] Cf. K. L. Schmidt, 'Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma', *Eranos Jahrbuch*, 1945 (XIII), pp. 190ff; and A. I. C. Heron, *The Holy Spirit*, 1983, pp. 1-60.

الضابط الكل - حاضراً بصورة شخصية مع شعبه، يجتمع بهم ويتحدث معهم.

أولاً: عقيدة الروح القدس واكتمال الفهم الثالوثي لله في الكنيسة

علاقة عقيدة الروح القدس بعقيدة الآب والابن في الكنيسة

لقد كان إيمان آباء نيقية بالروح القدس متمشياً مع تعليم الكتاب المقدس حينما اعترفوا قائلين: "نؤمن بإله واحد ... وبرب واحد يسوع المسيح ... وبالروح القدس"، حيث قد أكدوا بذلك أن الإيمان بالروح القدس هو في داخل إطار الثالوث القدوس، طبقاً لطقس المعمودية المقدسة التي تتم بالاسم الواحد: الآب والابن والروح القدس، وطبقاً للإيمان المسلَّم لهم من الرسل. وكما عبَّر عن ذلك ق. باسيليوس: "إننا ملتزمون بأن نُعمِّد بالأحكام التي تسلَّمناها، وبأن نعلن إيماننا بالأحكام التي تعمَّدنا بها".[9] إذن فإن التأكيد الواضح على العبارة الخاصة بالروح القدس في قانون الإيمان، قد أظهر كمال فهم الكنيسة لله، كما أنه أعطى مركزية لعقيدة الثالوث القدوس. وحيث إن تعليم إنجيل العهد الجديد عن الله أنه روح، وأنه يُعرف بالحقيقة ويُسجد له بكونه روح - لأن طبيعة جوهر الله الأزلي أنه روح: سواء آب أو ابن أو روح قدس - فلذلك ينبغي علينا أن نفهم الآب والابن والروح القدس في ذاتهم وفي علاقاتهم الداخلية المتبادلة بطريقة روحية فقط.

---

[9] Basil, *Ep.*, 125.3.

ويمكننا أن نفهم تأثير عقيدة الروح القدس بالنسبة لعقيدة الآب والابن من العبارة التي قالها ق. أثناسيوس: "وبينما أن المسيح هو 'الهيئة' (Εἶδος) الوحيدة أو 'الشكل' الوحيد أو 'الصورة' الوحيدة للاهوت الآب، فإن الروح هو 'هيئة' (Εἶδος) أو 'صورة' الابن".[10] والقول بأن الروح هو 'صورة' الابن قد يكون محيراً بعض الشيء إلى أن ندرك أن الروح نفسه بلا صورة، وحيث إن الآب والابن والروح القدس لهم ذات الطبيعة الواحدة[11]، فيتعين أن يكون تفكيرنا فيهم وفي علاقاتهم المتبادلة داخل الثالوث القدوس بطريقة فائقة وروحية تماماً ولا تصوير فيها (*imageless*).[12] ويقول ق. إبيفانيوس في هذا الصدد: (في تعاملنا مع الله) علينا أن نستخدم آذاننا بدلاً من أعيننا، لأننا نعرفه فقط من خلال **كلمته** ونراه فقط بالذهن[13]، لأن 'الله روح' ويُعرف فقط بالمسيح، **كلمة** الله الحي و'الهيئة' الوحيدة أو 'الصورة' الوحيدة لله غير المنظور.[14] وقد أشرنا في الفصل الثاني إلى أن الوحي الإلهي عندما يستخدم مصطلحي 'آب' و'ابن الله'، فإننا يجب أن نفكر في هذين المصطلحين بكونهما يشيران إلى الآب والابن بطريقة لا تصوير فيها، وبدون إقحام أي نوعٍ من الصور (أو الأمثلة) المخلوقة أو أي شكل من

---

[10] See *Con. Ar.*, 3.6, 10; *Ad Ser.*, 1.19f; cf. Didymus, *De Trin.*, 2.5, 11, and John of Damascus, *De Fide*, 1. 13.

[11] Cf. Cyril of Jer., *Cat.*, 16.3:
"الآب الواحد، والابن الواحد، والروح القدس الواحد ينتمون جوهرياً وبلا انفصال لبعضهم البعض (أو يخصون بعضهم البعض)".

[12] Cf. Eusebius, *De eccl .theol.*, 1.12; Gregory Naz., *Or.*, 24.4; 28.12; 29.2, 8; 30.17; 31.7, 33; Basil, *Hom.*, 111; Cyril of Jer., *Cat.*, 11.11, 19; Epiphanius, *Haer.*, 70.5.

[13] Epiphanius, *Haer.*, 70.4-8.

[14] Cf. Ps. Athanasius, *Con. Sabellianos*, 5ff (*MPG*, 28.105f) which is evidently a variation on Basil's *Homily* 111.

أشكال الفكر المادي.[15] بل المقصود هو أن نربط معاً في أذهاننا صورة الآب بالابن، وصورة الابن بالروح القدس، وهكذا نستطيع أن نشير بصور مأخوذة من علاقاتنا البشرية إلى اللاهوت بطريقة روحية وليس بطريقة مادية بشرية.[16]

وكان تطبيق مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) مع الروح القدس - في خلال الفترة التي بين مجمعيّ نيقية والقسطنطينية[17] - إنما يعني أن الابن له ذات جوهر الله بالضبط كما هو الحال بالنسبة للروح القدس، وكذلك أن الروح القدس له ذات جوهر الله بالضبط كما هو الحال بالنسبة للابن. وكان تطبيق مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) مع الروح القدس - بالطبع مع ما تضمّنه ذلك من التأكيد التام على ألوهية الروح القدس - قد ساعد الكنيسة على أن تدرك بشكل أعمق مفهوم 'الوحدانية في ذات الجوهر' (ὁμοούσιος) التي للابن المتجسد مع الآب، وكذلك العلاقات الجوهرية داخل الثالوث القدوس. وهكذا اكتمل التعبير عن عقيدة الروح القدس بوضوح كامل من داخل إيمان الكنيسة بالثالوث، واحتلت هذه العقيدة مكاناً راسخاً في ذهن الكنيسة، بالضبط كما هو الحال بالنسبة لعقيدة الابن.[18]

---

15 See Athanasius, *Con. Ar.*, 1.15, 21; *De decr.*, 24; *De syn.*, 42& 51. See Basil, *Con. Eun.*, 2.16; *De Sp. St.*, 15, 84; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 11.6, 4; Didymus, *De Sp. St.*, 57.
إن عدم تصوير الله (*imagelessness*) كان متضمناً في مفهوم أن الله 'نور' وأنه 'روح': cf. Athanasius, *Ad Ser.*, 1.19, 30; Basil, *De Sp. St.*, 47. 64; Epiphanius, *Haer.*, 70.5, etc.

١٦ وهذا قد يمنع أي تفكير سخيف عن وجود نوع للجنس (أي ذكر أو أنثى) في الله: Gregory Naz., *Or.*, 31.7.

17 Cf. Epiphanius, *Anc.*, 7, 46, 69f; *Haer.*, 69.17f, 32f; 74.6, etc.

18 See Didymus, *De Trin.*, 2.6ff; Epiphanius, *Haer.*, 73.15ff, 24f, 34f, and especially the long refutation of the 'Pneumatomachians', 74.1-14.

الهدف من وراء الاستخدام الثلاثي لفعل 'نؤمن' في قانون الإيمان النيقاوي

وكان ق. أثناسيوس قد أكد على هذه النقطة الأساسية في خطابه المجمعي عام ٣٦٩م - والذي سبق الإشارة إليه - وذلك في تعرضه لتعاليم أنصاف الأريوسيين وإنكارهم لألوهية الروح القدس، حيث قال: "لأن مجمع نيقية هذا، قد فَضَح بالحقيقة كل هرطقة، كما أنه يحبط أولئك الذين يجدِّفون على الروح القدس ويدعونه مخلوقاً. لأن الآباء بعد حديثهم عن الإيمان بالابن أضافوا على الفور 'ونؤمن بالروح القدس'، لكي باعترافهم الأمين والكامل بالثالوث القدوس يعلنون الشكل الدقيق لإيمان المسيح وتعليم الكنيسة الجامعة. فمن الواضح لكم وللجميع - ولا يمكن لأي مسيحي أن يساوره شك في هذا - أننا لا نؤمن بمخلوقٍ بل بإله واحد؛ الآب ضابط الكل خالق كل شيء ما يُرى وما لا يُرى، وبرب واحد يسوع المسيح ابنه الوحيد، وبروح قدس واحد: إله واحد يُعرف في الثالوث الكامل القدوس، الذي به (باسمه) نعتمد، وفيه نتحد بالإلوهة (بالله)".[١٩]

وقد ذكر ق. باسيليوس وق. إبيفانيوس[٢٠] أنه في مجمع نيقية، لم يكن هناك أي جدال بالنسبة للروح القدس، لأنه على مدى حياة الكنيسة وتسبحتها وإيمانها: كان الروح القدس مرتبطاً بالآب والابن بغير انفصال في العبادة والتمجيد (الذي تقدِّمه الكنيسة) باعتبار أن الروح القدس هو المصدر الإلهي للخلاص والتجديد.[٢١]

---

[19] Athanasius, *Ad Afr.*, 11; see *Ad Ant.*, 3; and Epiphanius, *Haer.*, 73.34.

[20] Basil, *Ep.*, 125, 159.2, 226.3; *Ep. ad Epiph.*, 258.2; Epiphanius, *Haer.*, 74.14.

[٢١] ومن هنا كان هذا التركيز على التمجيد الواحد (μία δοξολογία) الذي يُقدم للثالوث:
Epiphanius, *Anc.*, 24; *Haer.*, 62.3, 8; 69.29, 33, 56, 75; 74.14; 76. *Ref. Aet.*, 10, 21, 30; *Exp. fidei*, 17, etc.

ولكن حينما تفجَّر الخلاف بعد عام ٣٥٠م، رفض ق. أثناسيوس الادعاء القائل بأن الروح القدس مخلوق، واعتبر أن هذا الكلام يقوِّض أسس الإيمان لأنه يقسِّم الثالوث القدوس ويهدم سر المعمودية المقدسة. واستند ق. أثناسيوس في ذلك ليس فقط إلى تقليد الكنيسة الجامعة، بل أيضاً إلى التعليم الرسولي والكتابي المتضمَّن في هذا التقليد، والذي كان قد كرَّس نفسه (أي ق. أثناسيوس) لشرحه وتوضيحه.[22] وكما قال ق. غريغوريوس النزينزي في وقت لاحق، أنه فقط بعد أن أعطانا الله معرفة واضحة عن الآب وعن الابن، كان في تدبير إعلان الله عن ذاته أن تصبح معرفتنا عن ألوهية الروح القدس الساكن في الكنيسة معرفة جليّة، وأن يتضح أيضاً أن عبادتنا لله الآب والله الابن والله الروح القدس، هي مقدمة لثلاثة أقانيم ولاهوت واحد.[23]

النصوص الكتابية التي ساهمت في فهم الكنيسة لعقيدة الثالوث

وكانت الوصية التي أعطاها المسيح القائم للكنيسة كلها ـ والتي كانت ذات أهمية قصوى في تقليد الكنيسة ـ هي أن تعمِّد باسم الآب والابن والروح القدس ـ كما جاء في الإنجيل بحسب ق. متى ـ وذلك استناداً إلى ما حدث في معمودية المسيح نفسه في نهر الأردن عندما أعلن الآب أنه ابنه الحبيب، ونزل عليه الروح معلناً أنه المسيح. وفي العهد الجديد، كانت هناك ثلاثة نصوص ذات أهمية لاهوتية خاصة، وقد دخلت تلك النصوص في صلب الإيمان الرسولي والتعليم والعبادة والتقليد، وتجلى مضمونها داخل الفكر اللاهوتي للكنيسة الأولى. وهذه النصوص هي:

---

[22] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.1-33; cf. Epiphanius, *Anc.*, 65ff & *Haer.*, 74.2ff.

[23] Gregory Naz., *Or.*, 34.26-28.

١. صيغة المعمودية كما وردت في (مت ٢٨:١٩) "باسم الآب والابن والروح القدس".

٢. البركة الرسولية كما وردت في (٢كو ١٣:١٤) "نعمة ربنا يسوع المسيح، ومحبة الله، وشركة الروح القدس مع جميعكم".

٣. الفقرة المأخوذة من (١كو ١٢:٤ -٦) والتي نوقشت كثيراً في الكنيسة الأولى: "فأنواع مواهب موجودة ولكن الروح واحد. وأنواع خِدَم موجودة ولكن الرب واحد. وأنواع أعمال موجودة ولكن الله واحد الذي يعمل الكل في الكل".

ويلفت نظرنا كارل لودويج شميدت في وقتنا المعاصر - وقد سبقه في ذلك كل من ق. غريغوريوس النزينزي وديديموس في القرن الرابع - إلى أنه في تلك النصوص الثلاثة، هناك تنوع في الترتيب الذي ذُكر به كل من 'الآب' و'الابن' و'الروح القدس'.[٢٤] وحقيقة أن كل من 'الآب' و'الابن' و'الروح القدس' قد ذُكر أولاً (في الترتيب) في أحد هذه النصوص، إنما يشير إلى أن الترتيب الذي أُستخدم في أي منها لا ينتقص من المساواة الكاملة بين الثلاثة أقانيم الإلهية. فبينما في الليتورجيا الكنسية وفي طقس المعمودية يُذكر الآب أولاً، نجد أنه في البركة الرسولية المذكورة في الإنجيل - والتي سادت في عصر ما بعد الرسل كما أشار أوسكار كولمان[٢٥] - يأتي ذكر الابن أولاً لأن الإيمان بالله الآب والله الروح القدس كان متضمناً في الإيمان بيسوع المسيح كرب ومخلّص، بيد أنه في حياة أبناء الكنيسة وفي خدمتهم الروحية، كان التركيز المباشر على عمل ومواهب الروح القدس. ورغم أن ق. أثناسيوس اعترف بهذا التنوع في

---

[24] K.L. Schmidt, *op. cit.*, pp. 215f. See Gregory Naz., *Or.*, 36.15; and Didymus, *De Trin.*, 1.18.

[25] O. Cullmann, *Early Christian Confessions*.

ترتيب ذكر الأقانيم وفقاً لفهمه للإيمان المسيحي والحياة المسيحية، إلاّ أنه حذَّر من تغيير ترتيب أقانيم الثالوث عن الترتيب الذي ذُكر في صيغة المعمودية المقدسة، وذلك في مواجهة هرطقة سابليوس.[٢٦]

وهناك شواهد أخرى عن الثالوث القدوس في العهد الجديد كان لها قدر من التأثير على نمو الفكر اللاهوتي في فترة ما قبل نيقية وما بعد نيقية[٢٧]، ومن أهم هذه الشواهد ما يلي:

١. (أع٢: ٣٢ -٣٣): "فيسوع هذا أقامه الله ونحن جميعاً شهود لذلك. وإذ ارتفع بيمين الله وأخذ موعد الروح القدس من الآب، سكب هذا الذي أنتم الآن تبصرونه وتسمعونه".

٢. (١بط١: ٢): "إلى.... المختارين بمقتضى علم الله الآب السابق في تقديس الروح للطاعة ورش دم يسوع المسيح. لتكثر لكم النعمة والسلام".

٣. (٢تس٢: ١٣ -١٤): "وأما نحن فينبغي لنا أن نشكر الله كل حين لأجلكم أيها الاخوة المحبوبون من الرب أن الله اختاركم من البدء للخلاص بتقديس الروح وتصديق الحق. الأمر الذي دعاكم إليه بإنجيلنا لاقتناء مجد ربنا يسوع المسيح".

٤. (أف٢: ١٨): "لأن به (يسوع المسيح) لنا كلينا قدوماً في روح واحد إلى الآب".

٥. (أف٤: ٤ -٦): "جسد واحد وروح واحد كما دعيتم أيضاً في رجاء دعوتكم الواحد. رب واحد إيمان واحد معمودية واحدة. إله وآب واحد للكل الذي على الكل وبالكل وفي كلكم. ولكن لكل واحد منا أعطيت النعمة حسب قياس هبة المسيح".

---

26 Athanasius, *Ad Ser.*, 4.5. Also Basil, *Ep.*, 125.3.

27 See K.L. Schmidt, *op. cit.*, pp. 209f, 216ff.

الإيمان بالثالوث كان مستقِرّاً في عبادة الكنيسة وخبرتها قبل صياغته في مجمعيّ نيقية والقسطنطينية

وتبين تلك النصوص أن تعاليم الإنجيل التي تسلّمناها بواسطة التقليد الرسولي كانت تعلن الإيمان الراسخ بالآب والابن والروح القدس، وهو الإيمان الذي استقر في خبرة الكنيسة التي أسسها المسيح. ونجد الدليل على هذا، في التسابيح الأولى المتبقية لدينا من فترة ما بعد العصر الرسولي مثل: تسبحة باكر "المجد لله في الأعالي..." (Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ) التي وُجدت في المخطوطة الإسكندرانية للكتاب المقدس (*Codex Alexandrinus*)، وقد وُجدت ملحقة بسفر المزامير[٢٨]، وكذلك تسبحة المساء "النور الساطع للمجد المقدس" (Φῶς ἱλαρόν ἁγίας δόξης) التي ذكرها ق. باسيليوس في كتابه 'عن الروح القدس'.[٢٩] كما تتضح أيضاً عمومية هذه النظرة الثالوثية في الكنيسة من كتابات أخرى ترجع إلى العصور الأولى.[٣٠]

وقد وجد آباء نيقية أن الشهادة (التعاليم) الإنجيلية عن الآب والابن والروح القدس، تتضمَّن بالفعل فهماً ثالوثياً لجوهر الله الواحد. وهذه الشهادة لا يمكن فهمها بعيدة عن عقيدة الثالوث،

---

[٢٨] انظر أيضاً التسبحة التي وردت في (*Apost. Const.*, 7.47): "المجد لله في الأعالي... الله الآب ضابط الكل، وابنه الوحيد ربنا يسوع المسيح، والروح القدس الرب الإله". ارجع كذلك إلى ق. إبيفانيوس في (*Haer.*, 74.10).

[29] Basil, *De Sp. St.*, 73.

[30] See *Didache*, 7.1; Ignatius, *Magn.*, 13. 1; *Polc. martyr.*, 14.3; Justin Martyr, *Apol.*, 1.6, 13, 61, 65; Athenagoras, *Leg.*, 6, 10, 12, 24; Irenaeus, *Adv. haer.*, 1.2ff, vol. 1, p.90ff; 3.1f, 4, vol. 2, pp. 22ff; 4.1f, pp. 146ff; 4.53.1, p. 261f; 5.20.1f, pp. 377f; *Dem.*, 5f; Hippolytus, *Apost. Trad.*, 3, 8, 21; Novatian, *De Trin.*, 7, 16, 29f; Tertullian, *Adv. Prax.*, 2-5, 8f, 11ff, 25, 30, etc.; Origen, *De prin.*, 1.3.5, 7f; 4.2f; 6.2; 2.2.2; 3.5.8; 4.3.14f; 4.1, 3; *In Jn.*, 2.6; 6.17, etc.

تلك العقيدة التي نشأت عن تفسير أمين وصادق للعهد الجديد ونمت في حياة الكنيسة الليتورجية وخبرتها الإنجيلية منذ البداية. ومن هنا يمكننا القول أنه قد تم بالفعل استجلاء ما كانت تتضمَّنه وديعة الإيمان الأساسية[٣١] من خلال صياغة مصطلح 'هومواووسيوس'، إذ قد تم توضيح وإظهار العلاقة الجوهرية بين الابن والآب والتي تقوم عليها رسالة الإنجيل. وبتطبيق نفس مفهوم 'هومواووسيوس' على الروح القدس - للتعبير عن وحدانيته في ذات الجوهر مع الآب والابن - فإن الفهم الثالوثي لله يكون قد اكتمل وترسَّخ بشدة في ذهن الكنيسة. وكان مفهوم الوحدانية في ذات الجوهر يحمل في طياته أيضاً مفهوم التواجد (الاحتواء) المتبادل للثلاثة أقانيم الإلهية داخل جوهر الله الواحد.[٣٢] وهكذا بواسطة مفهوم الـ 'هومواووسيوس' تم تتبع إعلان الله عن ذاته كآب وابن وروح قدس - والذي حدث في التجسد - ودخلت الكنيسة بالفعل من خلاله إلى معرفة الله وفقاً 'لما هو' الله أقنومياً في جوهره الذاتي الأزلي.[٣٣]

التلازم المتبادل بين عقيدة الابن وعقيدة الروح القدس

وفي أعقاب مجمع نيقية، وفي ظل الحرب المستمرة ضد الأريوسية - والتي ظلت قائمة نتيجة وجود بعض التدخلات اللاهوتية للقادة السياسيين في تلك الفترة - أصبح واضحاً أن إنكار الوهية

[٣١] هذا بالتأكيد كان هو القصد وراء الحاشية التي وُجدت في 'الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس والمعروفة بـ الفولجاتا' على ١يو ٥:٦ وهي: "إن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة، الآب والكلمة والروح القدس، وهؤلاء الثلاثة هم واحد. والذين يشهدون في الأرض هم ثلاثة، الروح والماء والدم، وهؤلاء الثلاثة هم في واحد".

32 See Athanasius, *Ad Ser.*, 1.27; 2.3, 5; 3.1; Epiphanius, *Haer.*, 63.6; 65.1ff; 74.12; 76.2; 76.35; *Exp. fidei*, 14.

33 Athanasius, *Con. Ar.*, 3.1ff; Epiphanius, *Anc.*, 2-7, 10, 67, 72, 81; *Haer.*, 62.1ff; 64.9; 72.11; 73.20; 74.9, 11ff; 76.30; 77.22; Gregory Naz., *Or.*, 29.16, 20; 31.10; *Schol.*, *MPG*, 36. 911; *Ep.*, 58; *Or.*, 43.68.

الابن يترتَّب عليه إنكار لإلوهية الروح القدس، لأن رسالة وتعاليم الإنجيل قدَّمت الابن والروح القدس معاً بشكل متلاحم جداً، حتى أن الاعتراف بإلوهية الابن الكاملة كان يحمل معه الاعتراف بإلوهية الروح القدس الكاملة.

ولذلك كان لابد للإيمان التقليدي بالروح القدس بكونه 'الرب' من أن يُعطَى الصياغة اللاهوتية المناسبة، أسوة بما حدث بالنسبة للابن، وهذا يفسر - إلى حد ما - السبب وراء تأكيد عقيدة الروح القدس انطلاقاً من عقيدة الابن.[٣٤] وكانت الأولوية في هذا السياق أيضاً، لإيمان الكنيسة وصلاتها وعبادتها لله من خلال المسيح وفي الروح القدس*، والذي انعكس على شكل تسبيحها الدائم - أي أن الأولوية كانت للدخول إلى الآب بالمسيح وفي روح واحد.

وقد أوضح لنا ق. باسيليوس هذا الجانب من عقيدة ما بعد نيقية في كتابه 'عن الروح القدس'[٣٥]، حيث قام اللاهوتيّون في الفترة التي تلت نيقية، بوضع صياغة قانونية لما كان مستقراً ومُتَفقاً عليه بالنسبة للروح القدس - بالضبط مثلما فعل آباء نيقية بالنسبة للابن في علاقته بالله الآب - إذ قد صار واضحاً أن حقيقة الإنجيل وفاعليته لا تعتمد فقط على الوحدانية في ذات الجوهر والفعل بين الابن المتجسد والله الآب، بل أيضاً على الوحدانية في ذات الجوهر والفعل بين الروح القدس وكل من الابن والآب. ولذلك علَّم ق. كيرلس الأورشليمي طالبي العماد قائلاً: "آمنوا أيضاً بالروح القدس،

---

[34] Athanasius, *Ad Ser.*, 3.1ff.

* أي أن الاعتراف بالروح القدس بكونه 'الرب' بدأ في عبادة الكنيسة وتسبيحها قبل أن يظهر في صورة صياغة رسمية قانونية.

[٣٥] وقد لجأ ق. باسيليوس لتعضيد آرائه إلى كل من إيريناؤس وكليمندس وأوريجانوس وديونيسيوس الأسكندري - أنظر: (*De Sp. St.*, 72.).

وتمسكوا بالنسبة له بنفس التعليم الذي أخذتموه عن الآب والابن ... فهو مع الآب والابن ممجد بمجد اللاهوت".[٣٦]

مدخل القديس أثناسيوس لشرح عقيدة الروح القدس

وكانت الصياغة اللاهوتية لعقيدة الروح القدس قوية وواضحة جداً بصفة خاصة عند القديسين أثناسيوس، وباسيليوس، وغريغوريوس النزينزي، وإبيفانيوس.[٣٧] وكان مدخل ق. أثناسيوس لعقيدة 'الروح القدس' متفقاً تماماً مع مدخله لعقيدة '**اللوغوس**' أو ابن الله، فكما أنه تمشياً مع تعليم العهد الجديد رفض أي فكر يقول بأن 'اللوغوس' هو مبدأ هذا الكون ويحتل مكاناً متوسطاً بين الله والخليقة، فكذلك أيضاً وبنفس الأسلوب رفض ق. أثناسيوس كل محاولة للوصول إلى فهم الروح القدس تبدأ من مظاهر أو أعمال الروح في الخليقة سواء في الإنسان أو في العالم. وإذا اعتبرنا أن هناك خطاً فاصلاً بين ما هو إلهي وما هو مخلوق أي بين جانب الله الخالق وجانب الخليقة، فإن ق. أثناسيوس جعل النقطة المحوَّرية في شرح عقيدة الروح القدس هي ما أسماه 'اختصاص أو خصوصية' (the propriety) الروح القدس بالجانب الإلهي وليس بالجانب المخلوق، وبالتالي كانت مرجعيته الأساسية هي نفس

---

[36] Cyril of Jer., *Cat.*, 4.16. Thus also Amphilochius, *Ep. Syn.*, 2.
أنظر أيضاً الليتورجيا البيزنطية (F.E. Brightman, *Eastern Liturgies*, p.382):
"هلم نحب بعضنا بعضاً حتى ما نعترف بذهن واحد بالآب والابن والروح القدس، الثالوث غير المنقسم والواحد في ذات الجوهر".

[37] Refer to Athanasius, *Ad Ser.*; Basil, *De Sp. St.*, & *Con. Eun.*, 3; Gregory Naz., *Or.*, 31, 37, 41; Gregory Nys., *De Sp. St.*, *De Trin.*, *Con. Eun.*, 1; and Epiphanius, *Anc.*, 65ff, *Haer.*, 74. See *Theol. In Reconstr.*, pp. 209-258; *Theol. In Reconcil.*, pp. 231-9; and also T.C. Campbell, 'The Doctrine of the Holy Spirit in the Theology of Athanasius', *SJT*, vol. 27, 1974. pp. 408-440.

مرجعيته في موضوع علاقة الابن الداخلية بجوهر اللاهوت الواحد. فالروح القدس مثله مثل الابن هو عطاء الله الذاتي: الذي فيه المُعطي والعطية هما واحد.[٣٨] وبالتحديد لأن الروح القدس هو روح الآب وروح الابن، فقد صاغ ق. أثناسيوس عقيدة الروح القدس من واقع علاقته الجوهرية في الله الواحد، ومن واقع الفعل الواحد غير المنفصل الذي له مع الآب والابن، وكذلك من واقع خصوصية علاقة الروح القدس بالابن، ولذلك نجده يقول: "الثالوث القدوس المبارك واحد في ذاته بغير انقسام. وعندما يُذكر الآب، فإن ذلك يتضمَّن **كلمته** والروح القدس الذي هو في الابن. وعندما يُذكر الابن، فإن الآب هو في الابن والروح القدس ليس خارج **الكلمة**. لأنه توجد نعمة واحدة من الآب تتحقق بالابن في الروح القدس، وتوجد طبيعة إلهية واحدة وإله واحد، 'الذي على الكل وبالكل وفي الكل'".[٣٩]

ويعبِّر ق. أثناسيوس أيضاً عن العمل الواحد الذي للآب والابن والروح القدس بقوله: "الآب يعمل كل الأشياء بالابن في الروح القدس، وهكذا تُحفظ وحدانية الثالوث القدوس".[٤٠] وحيث إن عمل الثالوث هو عمل واحد، فلا يجوز بأي حالٍ اعتبار أعمال الروح القدس على أنها أقل شأناً من أعمال الآب أو الابن، لأن كل الأعمال هي في الله الواحد ومن الله الواحد.[٤١] كما يتضح أيضاً، أنه طبقاً لترتيب ق. أثناسيوس في صياغة العقيدة، فإن معرفتنا الحقيقية عن الروح القدس تأتي من معرفتنا الحقيقية عن الابن، وعن الآب من خلال الابن.[٤٢]

[38] Athanasius, *Ad Ser*., 1.30; 3.1, 16; cf. Cyril of Jer., *Cat*., 16.24.
[39] Athanasius, *Ad Ser*., 1.14 & Ephesians 4.6; see also *Ad Ser*., 1.20f; 3.5.
[40] Athanasius, *Ad Ser*., 1.28.
[41] Athanasius, *Ad Ser*., 1.31.
[42] Athanasius, *Ad Ser*., 1.2, 20; 3.1-5; 4.4, 17, etc.

إذن، كانت عقيدة الروح القدس تنبع ليس فقط من مجرد النصوص الكتابية أو الذكصولوجيات، ولكن من الحقيقة العظمى وهي: أن الله يعلن عن ذاته بواسطة ذاته، وبالتالي فإن الله ذاته يكون هو محتوى أو مضمون هذا الإعلان من خلال الابن وفي الروح القدس.[43] أي أن عقيدة الروح القدس لم يتم إقحامها من الخارج، بل قد ظهرت ونمت بصورة طبيعية من داخل معرفة الله الواحد، هذه المعرفة النابعة من إعلان الله عن ذاته واتصاله بنا بذاته كآب وابن وروح قدس. وهذا البناء العقيدي هو ما سلّط الآباء الضوء عليه في نيقية، وذلك من خلال صياغة مصطلح 'هوموأووسيوس' للتعبير عن علاقة الابن بالآب. وكل ما تبقى عمله بعد نيقية كان تطبيق نفس مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' بصورة مماثلة على الروح القدس المُرسل من الآب بواسطة الابن. ولذا نرى أن ق. أثناسيوس لم يتردد في تطبيق مصطلح 'هوموأووسيوس على الروح القدس كما هو الحال بالنسبة للابن[44]، وقد تبعه في ذلك آخرون من لاهوتييّ ما بعد نيقية خاصةً ديديموس[45]، وإيفاجريوس[46] وغريغوريوس النزينزي[47] وإبيفانيوس.[48] فبما أن الآب والابن والروح القدس هم إله واحد كامل غير منقسم[49]، كان من الطبيعي تطبيق

[43] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.31-33.
[44] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.2, 27; 3.1; cf. *Ad Jov.*, 1, 4.
[45] Didymus, *De Trin.*, 1.19; 1.33f; 1.36; 2.4; 2.6.6; 2.6.15; 2.6.22; 2.13; 2.25f; 3.1.2; 3.2.35, 46; 3.12.25f; 3.18; *De Sp. St.*, 17.
[46] Evagrius/Basil, *Ep.*, 8.10f.
[47] Gregory Naz., *Or.*, 31.10.
[48] Epiphanius, *Anc.*, 6, 74, 120; *Haer.*, 73.34f; 74.12; 76.11, 16.
[49] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.33.

مصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) أي 'الوحدانية في ذات الجوهر' على الثالوث القدوس ككل.[50]

معرفة الآب والروح القدس تكون من خلال معرفة الابن

وعلاوة على ذلك، كان واضحاً تماماً أمام هؤلاء الآباء أنه فقط في الابن ومن خلاله - الابن الواحد الوحيد - يمكننا أن نعرف هيئة (εἶδος) اللاهوت، لأنه بالتحديد في يسوع المسيح الابن المتجسد، أوصل الله ذاته لنا نحن البشر من داخل ظروف وواقع وجودنا الأرضي ومعرفتنا المحدودة. وبالتالي فإنه في الابن المتجسد وحده، الذي هو 'هوموأووسيوس' مع الآب وفي نفس الوقت 'هوموأووسيوس' معنا*، نستطيع أن نعرف الله بالحقيقة وفقاً لما هو في ذاته ووفقاً لطبيعته. وكذلك على نفس هذا الأساس - الذي به نعرف الآب من خلال الابن - نستطيع أيضاً أن نعرف الروح القدس، لأنه في الروح القدس المُرسل لنا من الآب بواسطة الابن تُنقل إلينا معرفة الله وتتحقّق فينا.[51] إذن، فمعرفتنا للروح القدس ومعرفتنا للآب تُستمد وتُضبط من معرفتنا للابن.#[52] ولا يعطينا الروح القدس أية معرفة مستقلة عن الله ولا يضيف أي محتوى جديد لإعلان الله

---

[50] Thus Didymus, *De Trin.*, 1.17f; 1.34; 1.36; 2.1; 2.4; 2.6.9; 2.14; 2.18; *De Sp. St.*, 7; Basil, *De fide*, 4; Amphilochius, *Fragm.*, 13, *MPG*, 39.111; Epiphanius, *Anc.*, 2, 5-7, 74; *Haer.*, 57.4; 72.1; 74.14; 86.16; *Exp. fidei*, 14; Theodoret, *Hist. eccl.*, 5.9.11; Cyril of Jer., *Ep. ad Const.*, 8; Ps. Macarius, *Hom.*, 17.15.

* و هذا يعني أننا في الابن المتجسد وحده نستطيع أن نعرف الله بالحقيقة وفقاً لما هو في ذاته، وكذلك وفي نفس الوقت وفقاً لظروف وواقع وجودنا الأرضي ومعرفتنا المحدودة

[51] Epiphanius, *Haer.*, 73.15f; 74.4ff, 10, 13f; 76. *Ref. Aet.*, 7, 29; 86.32; *Anc.*, 19.67ff, 72f.

ارجع إلى الفصل الثاني صفحة ٧٣. لاحظ كذلك القداس الغريغوري الذي يخاطب الابن قائلاً: "أيها الكائن السيد الرب...الذي أظهر لنا نور الاب، الذي أنعم علينا بمعرفة الروح القدس الحقيقية".

[52] See *Theol. in Reconstr.*, p. 213f; *God and Rationality*, pp. 165ff.

عن ذاته[٥٣]، بل هو يأتي بكونه روح الآب وروح الابن معلناً الآب في الابن والابن في الآب، ولأنه هو ذاته الله، فمن خلاله يعلّن الله عن ذاته، ويقول ق. أثناسيوس: "الثالوث القدوس المبارك واحد في ذاته بغير انقسام. وعندما يُذكر الآب، فإن ذلك يتضمن **كلمته** و الروح القدس الذي هو في الابن. وعندما يُذكر الابن، فإن الآب هو في الابن والروح القدس ليس خارج **الكلمة**".[٥٤] ولا يمكن فصل معرفتنا لكل من الآب والابن والروح القدس عن بعضها البعض، لأن الله يُعرف فقط من خلال إعلانه الواحد عن ذاته الذي من الآب بالابن في الروح القدس. وبهذا الفهم للوحدانية في إعلان الله الثالوثي عن ذاته بواسطة ذاته، وجد ق. أثناسيوس أنه من الضروري تطبيق مصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) النيقاوي على علاقة الروح القدس بكل من الله الابن والله الآب.

عقيدة الروح القدس فيما بين نيقية والقسطنطينية

وقد أُعطيت عقيدة الروح القدس تركيزاً واهتماماً أكثر في الفترة ما بين نيقية والقسطنطينية، وذلك في اتجاهين:

الأول كان بالنسبة للأسرار المقدسة، وقد قام ق. كيرلس الأورشليمي بتوضيح وشرح هذا الجانب من عقيدة الروح القدس في عظاته الشهيرة للموعوظين (*Catecheses*) وخاصة العظات ٤، ١٦، ١٧.

أما الاتجاه الثاني فكان بالنسبة للفكر اللاهوتي النسكي وتقليد الكنيسة في تمجيد الله (الذكصولوجية)، وهذا التعليم هو ما قدَّمه ق. باسيليوس في كتابه الهام 'عن الروح القدس'

[53] Athanasius, *Ad Ser.*, 3.1ff.
[54] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.14.

(*De Spiritu Sancto*)، والذي بيَّن فيه أن الكنيسة حينما تقدم تمجيداً واحداً للآب والابن والروح القدس فإن هذا يشير إلى وحدانية الثالوث الفائقة في الطبيعة والجوهر. ومن ثم فإن الكنيسة كانت ترى أنه بالروح القدس "يكتمل الثالوث المبارك والمسجود له".[٥٥]

وعلى أساس هذا الفهم الذي اشترك فيه لاهوتيّو كبادوكية والأسكندرية، قدَّم ق. إبيفانيوس أسقف سلاميس (في قبرص) في كتابه 'المُثبَّت بالمرساة' (*Anchoratus*) عام ٣٧٤م، تعبيرات قاطعة عن الروح القدس سبق بها ما تم صياغته في قانون الإيمان[٥٦] (في مجمع القسطنطينية). وهذا التعليم الذي نقله ق. إبيفانيوس عن ق. أثناسيوس كان له تأثيره الدامغ - ولا ننسى في ذلك أيضاً ديديموس وق. غريغوريوس النزينزي وق. باسيليوس - على الصياغة التي وضعها مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م (عن الروح القدس).[٥٧]

والآن ننتقل لبحث الملامح الرئيسية لعقيدة الروح القدس التي تمت صياغتها في مجمعيّ نيقية والقسطنطينية.

---

[55] Basil, *De Sp. St.*, 45; cf. *Hex.*, 2.6, and *Ep.*, 243,

حيث أشار إلى الروح القدس بكونه (Συμπληρωτικόν τῆς Ἁγίας Τριάδος) أي 'مكمّل الثالوث القدوس'، كما أشار كذلك إلى ما ذكره ق. أثناسيوس في رسالته إلى سيرابيون ١:٢٥.

[56] Epiphanius, *Anc.*, 119-120; cf. also *Anc.*, 2-11, 67; *Exp. fidei*, 14ff.

قارن هذه التعبيرات مع تلك التي جاءت عند ق. كيرلس الأورشليمي. ارجع إلى مناقشة ذلك في:

J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, pp. 297ff, 338ff.

[٥٧] قارن خطاب ق. أثناسيوس إلى الإنطاكيين (*Tomus ad Antiochenos*, 3.5, 11) والذي صدر من مجمع الإسكندرية عام ٣٦٢م مع الخطاب المجمعي لمجمع القسطنطينية (Theodoret, *Hist. eccl.*, 5.9). وارجع كذلك إلى:

H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, pp. 210-229.

ثانياً: الملامح الرئيسية لعقيدة الروح القدس في مجمعيّ نيقية والقسطنطينية

١. الله روح، والروح القدس هو الله

تعبير الله 'روح'، يشير إلى ماهية الله في جوهره الأزلي

كانت العبارات المتضمَّنة في قانون الإيمان عن الروح القدس تخبرنا عن أمرين رئيسيين في وقت واحد: أولاً أن الله في صميم طبيعته هو روح، وثانياً أن الروح القدس مع الآب والابن لهم نفس الجوهر الأزلي الواحد للاهوت.[58] وفي الكتب المقدسة وكتابات آباء الكنيسة كانت كلمة 'روح' تُستخدم في كثير من الأحيان للتعبير بصورة مطلقة عن الله، خاصة من جهة طبيعته غير المحدودة، والفائقة الإدراك، وغير المنظورة، وغير المادية وغير المتغيرة، وذلك بالمقارنة بطبيعة المخلوقات الإعتمادية والزائلة والمحدودة.[٥٩] فكلمة 'روح' تُعبِّر عن ماهية الله في ذاته في الكمال اللانهائي الذي لجوهره القدوس، كما أنها تُخبر أيضاً عن ماهية الله في حريته غير المحدودة تجاه كل شيء آخر عداه: سواء في أن يخلق هذا الشيء من العدم، أو في أن يحفظه في علاقة معه.[٦٠]

وحين يذكر الإنجيل بحسب ق. يوحنا أن "الله روح"[٦١]، فإن المعنى المطلق لكلمة 'روح' يشير ببساطة إلى اللاهوت بدون تمييز للأقانيم

---

[58] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.15, 24; *Ad Ser.*, 1.11-14, 17, 22, 24-28; 3.1-5; 4.3, 6f; *Ad Jov.*, 1.4; *Ad Afr.*, 11.

[٥٩] مثل ما جاء في إشعياء ٣١:٣؛ ١٥١:١١.

[٦٠] مثل ما جاء في مز ١٠٤:٢٩-٣٠.

[٦١] يو ٢٤:٤.

وهو ينطبق هنا بالتساوي على الآب والابن والروح القدس.[٦٢] وكما يقول ق. إبيفانيوس: "اللّه روح، روح يفوق كل روح، ونور يفوق كل نور".[٦٣] إذن، فعندما يقال أحياناً عن المسيح ابن اللّه أنه "روح" فالمقصود هنا ليس مقارنته بالروح القدس، بل مجرد التأكيد على طبيعته الإلهية.[٦٤] وهذا هو ما جعل ق. غريغوريوس النزينزي يستطيع أن يتحدث عن مسح الابن المتجسد بالروح، على أن هذه المسحة هي "بواسطة لاهوته".[٦٥]

كيف يميِّز الكتاب المقدس بين كون الله 'روح' وبين 'الروح القدس'

إن استخدام كلمة 'روح' بمعناها المطلق مع الآب والابن والروح القدس، لا يجب أن تُفهم على أنها تلغي التمايز بين أقانيم (ὑποστάσεις) الآب والابن والروح القدس، لأن كلمة 'روح' إنما المقصود بها التأكيد على طبيعة الجوهر (οὐσία) الواحد الذي للاهوت، والذي للأقانيم الثلاثة على السواء.[٦٦]

وقد أوضح ق. أثناسيوس للأسقف سرابيون أنه عندما يشير الكتاب المقدس إلى الروح القدس مميزاً إياه عن الآب والابن، نجد أن كلمة 'روح' تأتي دائماً معرَّفة أو مضافة إلى إضافات محددة مثل

---

[62] See Origen, *De prin.*, I. 1-4; Eusebius, *De eccl. theol.*, 3.5; Gregory Nyss., *Ant. Con. Eun.*, 2.14, Jaeger, vol. 2, p. 389; Cyril of Jer., *Cat.*, 11.5ff; 17.34; Epiphanius, *Haer.*, 73.16-18; 74.7; *Anc.*, 70; Didymus, *De Trin.*, 2.5.

[63] Epiphanius, *Haer.*, 70.5.

[64] See Athenagoras, *Leg.*, 10; Theophilus, *Ad Aut.*, 2.10; Tertullian, *Adv. Prax.*, 26f; *Apol.*, 23; Adamantius, *Dial.*, 5.11; Hilary, *De Trin.*, 2.24, 26; 8.23f; 9.3, 14; Gregory Naz., *Or.*, 38.13; Ep. 101; Amphilochius, *ap.* Theodoret, *Dial.*, 1, *MPG*, 83.99.etc.

[65] Gregory Naz., *Or.*, 10.4; 30.21; see also Athanasius, *Con. Ar.*, 1.46; 4.36; *Con. Apol.*, 2.3.

[66] Epiphanius, *Anc.*, 73; *Haer.*, 62.1ff; 69.53; 74.10.

"روح الله" أو "روح الآب" أو "روح الابن" أو "الروح" أو "الروح القدس"[٦٧]، وذلك بطريقة لا تشير إلى وجود أي انفصال قط بين أقانيم الآب والابن والروح القدس لا في الجوهر ولا في الفعل، لأن الثالوث القدوس المبارك هو أساساً واحد بغير انقسام.[٦٨]

'الله روح' ولذلك يجب علينا أن نعرفه بطريقة روحية

وتوضح الكنيسة في اعترافها بالإيمان، مكانة الروح القدس بكونه في تلازم وتواجد (احتواء) متبادل مع الآب والابن في اللاهوت الواحد غير المنقسم.[٦٩] وقد أكدت على إيمانها بأن الله في طبيعته الأزلية هو روح[٧٠]، ولذلك يجب علينا أن نعرفه ونفكر فيه بطريقة روحية تقوية وبدون استخدام للصور (التشبيهات) المادية التي لا تليق بالله.[٧١] وإذ تختلف طبيعة الله بصورة فائقة تماماً عن طبيعة المخلوقات، وحيث إن الله لا يمكن مقارنته أبداً بأي شيء نعرفه، فلذلك لا يليق بنا أن نسأل أسئلة بشرية عن اللاهوت، فالله يمكن أن نعرفه، ولكن ليس من (خلال أمور) خارجاً عنه، بل فقط من 'ما هو' الله في داخل ذاته.[٧٢]

وهكذا وللمرة الثانية، أثارت عقيدة الروح القدس قضية معرفية كان قد أثارها الأريوسيون في بداية القرن الرابع عندما نادوا

---

67 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.4-7; see Cyril of Jer., *Cat.*, 16.3; 17.4.

68 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.14, 20, 27f, 30f; 3.5f; 4.7; *Con. Ar.*, 3.15, etc. Cf. Basil, *Hom.*, 111.4-6.

69 See Hilary, *De Trin.*, 3.1-4.

70 Eusebius, *Hist. eccl.*, 3.5; Athanasius, *Con. Ar.*, 2.33, 41; 3.1-6; *De decr.*, 26; *Ad Ser.*, 1.26; Cyril of Jer., *Cat.*, 17.34; Basil, *De Sp. St.*, 9.22, 25, 53; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 2.14; cf. Origen. *In Jn.*, 13.21f; Novatian, *De Trin.*, 5ff; Tertullian, *Adv. Prax.*, 26; Hilary, *De Trin.*, 2.26; 3.4; 4.6.

71 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.17-25.

72 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.15, 18; 4.2-5; *Con. Ar.*, 1.15, 20ff, 57; 2.36; Gregory Naz. *Or.*, 30.20; 31.7; Hilary, *De Trin.*, 2.29ff; 4.1; 5.20f.

بمبدأ: أن ما لا نستطيع أن ندركه كبشر لا يمكن أن يكون موجوداً.[٧٣] أي أنهم تصوَّروا أن حدود إدراكهم هي نفس حدود الحقيقة، ومن ثم وضعوا شروطاً لفهمهم لله ولإدراكهم للإعلان الإلهي.[٧٤] ولكن كان واضحاً تماماً لدى لاهوتيِّ نيقية، أن أنماط التفكير هذه تتحطم من نفسها أمام ربوبية الروح القدس الفائقة الإدراك، مما يعني أن الله يمكن فقط معرفته بواسطة ذاته[٧٥]، فسيادة الله في إعلانه عن ذاته هي بلا أي قيدٍ أو شرط.[٧٦]

المعرفة الصحيحة للروح القدس لا تكون من خلال أعماله (في الخليقة)، ولكن من واقع علاقاته الأزلية في داخل جوهر الثالوث

لقد صار واضحاً أنه بدون الروح القدس لا تستقيم عقيدتنا في الله كإيمان صحيح ومتكامل[٧٧]، كما أن تضمين عقيدة الروح القدس في داخل عقيدة الله المثلث الأقانيم، أصبح يعني أنه لا ينبغي علينا أن نعرفه (أي الروح القدس) من خلال بعض العلاقات الخارجية، وإنما من خلال علاقته الداخلية الفريدة مع الآب (والابن).[٧٨]

ونُذكِّر القارئ هنا أنه بالنسبة للقديس أثناسيوس، لم تكن الطريقة الصحيحة والخاشعة لكي نعرف الله (الآب) هي من خلال أعمال الخلق التي هي أمور 'خارجاً عن الله' بل من خلال ابنه

---

[73] Basil, *Con. Eun.*, 2.24.

[74] Hilary, *De Trin.*, 1.13, 15, 3.1, 20, etc.

[75] See Hilary, *De Trin.*, 12.55f.

[76] Thus Karl Barth in his account of the Nicene doctrine of the Spirit – *C.D.*, 1.1, pp. 468f.

[٧٧] يقول ق. هيلاري في كتابه عن الثالوث (٢:٢٩): "إن الروح القدس مرتبط مع الآب والابن في اعترافنا بالإيمان، ولا يمكن استبعاده من أي اعتراف سليم بالآب والابن". انظر أيضاً:

H.B. Swete with reference to Athanasius, *op. cit.*, p. 220.

[78] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.3-6, 24f; *Ad Ser.*, 1.14, 25; 3.5f; 4.3f.

الأزلي، لأننا عندئذ نعرفه وفقاً 'لما هو' بالحقيقة في ذاته ووفقاً لطبيعته الإلهية بكونه آب.[٧٩] وعلى نفس النمط، فإن المعرفة الصحيحة والخاشعة للروح القدس لا تبدأ من مظاهر وأعمال الروح في الخليقة والتي هي أمور 'خارجاً عن الله'، بل من واقع كون الروح القدس في جوهر اللاهوت الأزلي كروح الآب وروح الابن، أي من واقع علاقاته الداخلية في اللاهوت.[٨٠]

وقد ذهب ق. إبيفانيوس بمدخل معرفة الله هذا، إلى أبعد من ذلك إذ قال: وكما أننا نعرف الآب والابن، فقط من داخل العلاقة المتبادلة بينهما في الوجود وفي المعرفة، وكما أن هذه المعرفة يعلنها لنا الله بذاته من خلال الروح القدس، فكذلك نحن يمكننا أن نعرف روح الآب وروح الابن، فقط عندما يسكن فينا ويدخلنا في الشركة مع الثالوث القدوس. أي أن مدخلنا لعقيدة الروح القدس يجب أن تكون من خلال علاقاته الداخلية 'الأقنومية' في جوهر الله المثلث الأقانيم.[٨١]

وهنا نجد أن التركيز كان بلا شك على حقيقة الروح القدس الموضوعية*، لأنه حتى عندما نشترك في روح الله من خلال سكناه فينا، فإن هذا الأمر في عمقه متأصل في السكنى المتبادلة (التواجد والاحتواء المتبادل) التي للآب والابن والروح القدس في الثالوث. ويعبِّر عن ذلك ق. أثناسيوس بقوله: "إن وجودنا في الآب ليس منا، بل من

[79] Athanasius, *De decr.*, 30f; *Con. Ar.*, 1.33f.

[80] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.15, 24f; *Ad Ser.*, 1.25; 3.5.

[81] Epiphanius, *Haer.*, 57.4f; 62.1f, 6;74.9ff; 72.22; *Anc.*, 5, 10f, 67f, 72, 81; cf. Didymus, *De Trin.*, 3.37-38; Cyril of Jer., *Cat.*, 6.6; 7.11; 16.1ff; 17.1ff.

* أي وجوده الأزلي وعلاقاته الأقنومية في جوهر الله المثلث الأقانيم، وليس مجرد نشاطه وأعماله في الخليقة.

الروح القدس الذي في داخلنا والذي يسكن فينا ... إذن فالروح هو الذي في الله وليس نحن بذواتنا".[٨٢] فبالنسبة لنا، أن نكون في الروح أو أن الروح ساكن فينا فهذا معناه أننا جُعلنا شركاء مع الله ذاته.[٨٣] ولم يغب عن آباء نيقية أبداً، أن الروح يسكن فينا بكونه يفوق تماماً كل الوجود المخلوق، ولذا رأوا أن الروح يسكن فيهم بمعنى سكناهم هم في الله. "الروح القدس يُشتَرَك فيه، ولكنه لا يَشتَرِك هو (في أحد)".[٨٤]

حضور الروح القدس، هو الحضور الفعلي المباشر لله ذاته

وإذا نظرنا إلى الروح القدس من هذا المدخل، أي من خلال علاقته الداخلية في الثالوث، سوف نتيقن أن حضوره هو حضور الله معنا في كامل حقيقة جوهره وحياته الإلهية - أي أن حضور الروح القدس معنا يكون هو الحضور الفعلي المباشر لله الكلي القداسة ضابط الكل، في مجده وقوته وجلاله الفائق، وفي ألوهيته وقداسته المطلقة.

وفي رسالته إلى سرابيون، يتحدث ق. أثناسيوس عن التقوى (εὐσέβεια) والخشوع (εὐλάβεια) الذي يهبهما لنا الروح القدس، حيث نجده يتعجب أمام حقيقة أن الله بإرساله روحه القدوس لنا، لم يعطنا مجرد شيء من ذاته بل ذاته بالفعل، ففي الرب المُحيي (الروح القدس المُعطى لنا)، الله ذاته يكون هو محتوى عطيته. ويقول ق. أثناسيوس: "عندما نُعطى الروح القدس (إذ يقول المخلِّص 'اقبلوا الروح القدس'[٨٥]) فإن الله يصبح فينا، ولهذا كتب

---

[82] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.24-25.
[83] See *Theol. in Reconcil.*, pp. 231-239.
[84] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.27; Gregory Naz., *Or.*, 41.9.

[٨٥] يو ٢٠:٢٢

يوحنا 'إن أحب بعضنا بعضا، فالله يسكن فينا.. بهذا نعرف أننا نسكن فيه وهو فينا، لأنه قد أعطانا من روحه'[٨٦]، ولكن عندما يكون الله فينا، فالابن أيضاً يكون فينا، لأن الابن نفسه قال: 'أنا والآب نأتي ونصنع عنده منزلاً'[٨٧]، وأيضاً بما أن الابن هو الحياة ـ لأنه يقول 'أنا هو الحياة'[٨٨] ـ فإننا نُحيَّ بالروح".[٨٩] وهكذا فإن الحاضر فينا ليس هو مجرد قوته أو عمله الإلهي، بل هو الله ذاته الخالق ضابط الكل في حقيقته الفائقة الإدراك.

ولذلك كان ديديموس واضحاً في اعتراضه على التفريق بين أعمال الله (أو طاقاته) وبين الفعل المباشر لجوهره*، والذي أشار إليه ق. باسيليوس[٩٠]، لأن مثل هذا التفريق من شأنه أن يهدم فهمنا الصحيح لحضور الله الحقيقي فينا بروحه القدوس.[٩١]

ولم ينسى لاهوتيّو نيقية كلمة الرب يسوع التي ظل صداها يدوي في الكنيسة الأولى، بأن كل مَن تكلّم (بسوء) على ابن

---

[٨٦] يو ٤:١٢

[٨٧] انظر يو ١٤:٢٣

[٨٨] يو ١٤:٦

[89] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.19; cf. 1.20.

* ارجع إلى الفصل الرابع صفحة ١٩٥.

[90] Basil, *Ep.*, 234.1; cf. 235.2; 236.1ff; *Con. Eun.*, 2.32.

[٩١] ولذلك نجد ديديموس الضرير يتحدث عن حضور الروح القدس الساكن فينا بكونه هو حضور الله بذاته (*secundum substantiam*) وليس مجرد بأفعاله (*secundum substantiam*: *De Sp. St.*, 23ff, 60f; *De Trin.*, 2.6.7). قارن هذا مع: Basil, Ep., 234.1-3; 235.2f; *Con Eun.*, 1.14, 23; 2.32; *De obs. se*, 7, Athens ed., 54, p. 36; cf. Gregory Naz., *Or.*, 38.7.

ارجع أيضاً إلى مفهوم ق. أثناسيوس في (*De decr.*, 11). وانظر كذلك: *Theol. in Reconst.*, pp. 210, 213f; *Theol. in Reconcil.*, pp. 235f; and E. L. Mascall, *Existence and Analogy*, 1949, pp. 148ff.

الإنســـان يُغفر لـه، أمـا مـن جـــدّف علـى الـروح القـدس فـلا يُغفـر لـه.[٩٢] وكـــان لهـذا الـنص أثـره في تأييـد الكنيسـة في توقيرهـا وعبادتها وسجودها للروح القدس، بكونه بالحقيقة الله في (كامل) ألوهيته وجلاله غير المحدود وفي قداسته المطلقة وربوبيته ومجده الأسنى. وحيث إن الروح القدس له ذات الجوهر الواحد مع الآب والابن، فيحق له السجود والتمجيد مع الآب والابن والاعتراف بأنه الله.[٩٣] وهنا نجد أن الكنيسة وهي تسبح تسبحة الثلاثة تقديسات التي في الليتورجيا، والمقدّمة للآب والابن والروح القدس، وتترنم بها على الأرض إنما هي تردد ما يسبح به الملائكة والسيرافيم بغير انقطاع حول العرش في السماء.[٩٤]

وهنا نطرح ملاحظتين هامتين ينبغي الانتباه لهما بالنسبة لهذا المدخل في عقيدة الروح القدس:

---

[٩٢] مت ١٢:٣١؛ مر ٣:٢٨؛ لو ١٢:١٠. انظر:
Athanasius, *Con. Ar.*, 1.50; *Ad Jov.*, 1; *Ad Afr.*, 11; Ad Ser., 1.1f; 3.7; 3.8ff, 16ff, Athens ed., 33, p. 139f, 143ff; Basil, *De Sp. St.*, 46, 70, 75; *Hom.*, 111.5ff; *Con. Eun.*, 2.33; *Or.*, 35; *Ep.*, 152.3; 188. 1; 251.4; Gregory Nyss., *De Sp. St.*, Jaeger, 3.1, p. 106f; Gregory Naz., *Or.*, 31.30; Didymus, *De Trin.*, 2.26; 3.2.54; 3.40; *De Sp. St.*, 1, 63; *Con. Eun.*, Athens ed., 44, p. 259; Amphilochius, *Con. Haer.*, 17; *Ep. Syn.*, 4; Epiphanius, *Anc.*, 69, 116; *Haer.*, 54.2; 74.6, 14; Cyril of Jer., *Cat.*, 4.16; 5.5; 16.1, 6, etc.

[93] Athanasius, *Ad Jov.*, 4; *Ad Ser.*, 1.31; Basil, *De Sp. St.*, 3, 26, 64, 73; *Ep.*, 90.2; 159.2; 258.2; Gregory Naz., *Or.*, 31.12, 28; Gregory Nyss., *De Sp. St.*, Jaeger, 3.1., pp. 92ff, 108ff; *Ep.*, 24; Amphilochius, *MPG*, 39.97B; Didymus, *De Trin.*, 2.21f; *Con. Eun.*, Athens ed., 44, pp. 245, 247; Epiphanius, *Anc.*, 70, 117, 119; *Haer.*, 70.6f; Cyril of Jer., *Cat.*, 4.16; 16.1ff.

[94] *Apost. Const.*, 8.12; Serapion, *Euch.*, 13, Athens ed., 43, p. 76; Basil, *Lit.*, Athens ed., 56, p. 28f (cf. Brightman, *op. cit.*, p. 402); *De Sp. St.*, 38; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.23; Athanasius, *In ill. om.*, 6; Epiphanius, *Haer.*, 76. *Ref. Aet.*, 10; *Anc.*, 9, 26, 69; Didymus, *De Trin.*, 2.7, 19; Cyril of Jer., *Cat.*, 23.6; Gregory Naz., *Or.*, 34.13; 38.8 & 45.4 (Cited by John of Damascus, *De fide*, 3.10). Cf. also the discussion of Isaiah's vision, 6.1ff, in Ps. Athanasius, *De Trin. et Sp. St.*, 16 and *De Inc. et Con. Ar.*, 10.

في الروح القدس يظل سر الله محفوظاً، لأنه حاضر بيننا بنمط أقنومه الشفاف والخفي*

الملاحظة الأولى، هي أنه في الروح القدس، يظل سر الله الذي لا يُنطق به محفوظاً، لأنه بينما نحن في الروح القدس نتقابل مع الله ونوجد في حضوره إلاّ أن الروح القدس يبقى غير مدرَك بالعقل ولا يمكن معرفته في ذاته.[٩٥] والروح القدس هو 'روح' ليس فقط في جوهره (οὐσία) - والذي هو أمر مشترك بينه وبين الآب والابن - ولكن أيضاً في أقنومه (ὑπόστασις) المتمايز أو نمط كيانه الشخصي (*personal mode of being*) بكونه 'الروح'، لأنه إذ يُدعى 'الروح القدس' فهو يتمايز عن نمط الكيان الأقنومي (الشخصي) الذي لكل من الآب والابن، في حين أنه واحد معهما تماماً في ذات الجوهر (ὁμοούσιος).[٩٦]

والروح القدس هو "روح من روح، لأن الله (الآب) ذاته هو روح (Πνεῦμα ἐκ Πνεύματος, Πνεῦμα γὰρ ὁ Θεός)".[٩٧]

وفي حين أن الآب والابن يُعلَنان لنا، كل في أقنومه (ὑπόστασις) المتمايز. لأننا في الروح القدس نُعطَى أن نشترك في معرفة الآب للابن وفي معرفة الابن للآب - إلاّ أن الروح القدس لا يُعرف مباشرةً في أقنومه الخاص لأنه يبقى محتجباً وراء ما يقدّمه من

* بما أن الروح القدس يدعى 'الروح'، فإنه هو 'روح' ليس فقط في جوهره (مثل الآب والابن) ولكن أيضاً في نمط أقنومه. ولذلك فإنه يظل مختفياً وشفافاً ولا يُدرك في ذاته ولا نعرفه وجهاً لوجه في أقنومه الخاص، ولكننا نعرفه فقط في كونه يعطينا معرفة الآب والابن.

[٩٥] يقول ق. باسيليوس عن الروح القدس (*De Sp. St.*, 44, 53. Cf. 22): "إن اسمه الخاص والشخصي هو 'الروح القدس'، وهو اسم ينطبق تماماً على كل شيء غير جسدي وغير مادي وغير منقسم".

[96] Epiphanius, *Haer.*, 73.16, 25; 74.10ff *Anc.*, 8,72ff.

[97] Epiphanius, *Haer.*, 73.17; 74.7; *Anc.*, 70.

إعلان فعليّ عن الآب والابن.[٩٨] وهو روح الحق غير المنظور المُرسل من الآب باسم الابن، وليس باسمه الشخصي بكونه الروح القدس، ولذلك فهو لا يتكلّم من نفسه بل كل ما يسمع يُخبر به.[٩٩] والروح القدس لا يُظهِر لنا ذاته، ولذلك لا يستطيع العالم أن يقبله أو يعرفه.[١٠٠] وهو يُظهِر لنا وجه الآب في الابن، ووجه الابن في الآب، ومن هنا يمكن القول عن الروح القدس أنه هو 'وجه الآب' من جهة أنه يجعل وجه الآب يُرى في الابن.[١٠١] وبينما في الله هناك ثلاثة أقانيم، إلاّ أنه توجد هيئة (εἶδος) واحدة (للاهوت) تنبع من الآب وتتألق وتشع في الابن وتصير ظاهرة ومدرَكة من خلال الروح القدس.[١٠٢] والروح القدس بنمط وجوده الأقنومي كروح من روح، فإنه يُخفي نفسه عنا، وراء الآب في الابن، ووراء الابن في الآب، ولذا فنحن لا نعرفه وجهاً لوجه في أقنومه (ὑπόστασις) الذاتي.[١٠٣] وبالروح القدس، **الكلمة** صار جسداً وحلّ بيننا ولكنه لم يكن هو **الكلمة**، وبالروح القدس تجسد ابن الله ولكن الروح لم يجسِّد نفسه بيننا. إنه هو الروح الواحد الذي فيه يوَّصل الآب ذاته لنا من خلال ابنه، وفيه أيضاً نصل إلى الآب بواسطة الابن. والروح القدس

---

[98] See Didymus, *De Trin.*, 3.36ff; Epiphanius, *Anc.*, 6f, 10f, 67f, 73; Cyril of Jer., *Cat.*, 16.3, 5, 13, 24.

[٩٩] يو ١٤:١٦، ٢٥؛ ١٥:٢٦؛ ١٦:١٣. انظر:

Athanasius, *Ad Ser.*, 1.20; 3.1; *Con. Ar.*, 1.15; 3.44; Hilary, *De Trin.*, 7.20; 8.20; Didymus, *De Sp. St.*, 30-38; Cyril of Jer., *Cat.*, 16.14; Epiphanius, *Haer.*, 48.12; 62.4, 7; 69.18, 34;74.1,4,6,9ff; 76.4,7; *Anc.*, 6ff, 11,73,120; Gregory Nyss., *De Sp. St.*, Jager, 3.1, p. 108, etc.

[١٠٠] يو ١٤:١٧. انظر (Cf. A.I.C. Heron, *op. cit.*, p.56): "الروح القدس هو (مرآة) يعكس صورة المسيح **بنفسه**، ولكن المراة لا تنقل أية صورة إلى 'العالم'".

[101] Thus Cyril of Alex., *Thes.*, 34.

[102] Ps. Athanasius/Basil, *Con. Sab.*, 12. Cf. Gregory Nyss., *De Trin.*, Jaeger, 3.1, p. 13.

[103] See Gregory/Basil, *Ep.*, 38.4.

هو النور غير المنظور الذي في بهائه نرى نور الله (الآب) ظاهراً في يسوع المسيح، وهو نفسه يُعرف فقط في كونه هو الذي يضئ (لنا) وجه الله الآب في وجه يسوع المسيح.[١٠٤] والروح القدس حاضر بالحقيقة بأقنومه بيننا، ولكن بنمط كيانه الشفاف والخفي[١٠٥]، وبما إنه واحد في ذات الجوهر مع الآب والابن فإنه (وهو فينا) يلقي بنوره الأزلي على (وجه) الآب في الابن وعلى (وجه) الابن في الآب، ولذا يقول ق. باسيليوس: "إن ذهننا الذي استنار بالروح، ينظر إلى الابن - وفيه (أي في الابن)، كما في صورة - يرى الآب".[١٠٦]

وبهذه الطريقة، فإن الله 'الآب والابن والروح القدس' الثالوث غير المنقسم، يضيء علينا من خلال الروح القدس بنوره المثلث، ويقول ق. أثناسيوس: "وعندما يكون الروح القدس فينا، **فالكلمة** الذي يعطي الروح يكون فينا أيضاً، وفي **الكلمة** يكون الآب. وهذا يتفق مع ما قيل 'وإليه نأتي (أنا والآب) وعنده نصنع منزلاً'. لأنه حيثما يكون النور فهناك يكون الشعاع أيضاً، وحيثما يكون الشعاع فهناك أيضاً يكون فعله ونعمته الخافقة".[١٠٧] ونجد نفس المعنى عند ق. غريغوريوس النزينزي إذ يقول: "بمجرد أن أفكر في الواحد، أجدني مستنيراً ببهاء الثلاثة، وبمجرد أن أميِّز بينهم، أجدني عائداً إلى

---

[١٠٤] يقول ق. باسيليوس في كتابه عن الروح القدس (٤٧): "الروح القدس هو الذي يعلن في ذاته مجد الابن الوحيد،... إذن طريق معرفتنا بالله يبدأ بالروح الواحد من خلال الابن الواحد إلى الآب الواحد".

[105] Cf. Basil, *De Sp. St.*, 22f; 46f.

[106] Basil, *Ep.*, 236.

انظر أيضاً ما قاله ق. باسيليوس في كتابه عن الروح القدس (٦٤): "إنك لا تقدر أن ترى صورة الله غير المنظور إلا في استنارة الروح. وفي نظرنا إلى الصورة لا يمكن أن نفصل النور عن الصورة، لأنه لابد لهذا النور الذي يسبب رؤيتنا أن يُرى هو نفسه مع الصورة التي نراها".

[107] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.30 & 1.19.

الواحد. عندما أفكر في أحد الثلاثة (أقانيم) أفكر فيه بكونه الكل، وتمتلئ رؤيتي، وأجد أن ما فكرت فيه أكثره قد هرب مني، ولا أستطيع أن أدرك مقدار عظمة ذلك الواحد حتى ما أنسب عظمة أخرى للأقنومين الآخرين. وعندما أتأمل في الثلاثة أقانيم معاً، لا أرى إلاّ منيراً واحداً لا يمكن تقسيمه أو قياس نوره غير المنقسم".[١٠٨] إذن، فأقانيم الثالوث القدوس الثلاثة ينبغي علينا أن نعرفهم ونسمع لهم ونسجد لهم ونمجدهم بكونهم واحد تماماً.[١٠٩]

وهكذا من خلال نمط وجوده الأقنومي الذي لا يُعبَّر عنه، يجعلنا الروح القدس نتقابل مع عظمة الله المطلقة التي لا توصف، لأننا فيه (أي في الروح) نتلامس مباشرةً مع الكليّ القداسة ضابط الكل الذي تتوقف أمامه - في خشوع وسجود - كل أشكال الفكر والكلام. ونستشهد هنا أيضاً بقول ق. أثناسيوس في رسائله لسرابيون: "إلى هذا الحد تبلغ المعرفة البشرية. وعندئذ يبسط الشاروبيم أجنحتهم للتغطية".[١١٠]

في الروح القدس، الله يجعل نفسه مُتاحاً لأن نعرفه

الملاحظة الثانية بالنسبة لهذا المدخل في عقيدة الروح القدس، هي أنه على الرغم من أن جوهر الله الأزلي يفوق بصورة لا نهائية حدود

---

[108] Gregory Naz., *Or.*, 40.1 See also *Or.*, 39.11; Ps. Gregory Naz., *Ep.*, 243; Gregory Nyss., *De Sp. St.*, Jaeger, 3.1, p. 108f; Epiphanius, *Haer.*, 69.33; 70.5; 74.7f, 10; *Anc.*, 61; Didumus, *Con. Eun.*, Athens ed., 44, p.255f.

[109] Didumus, *De Trin.*, 2.36; and Cyril of Alex., *In Jn.*, 15.1.

[110] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.17.
ومن هنا كانت الصعوبة الحقيقية في صياغة عقيدة الروح القدس، لأن الروح القدس هو إله من إله ويأتينا في نمطه الأقنومي بكونه 'الروح' أي بالتحديد بكونه 'غير القابل للمعرفة' (في ذاته)! انظر أيضاً:
'The Epistemological Relevance of the Spirit', *God andRationality*, pp. 165-192.

إدراكنا إلاّ أن الله ليس مغلقاً أمامنا تماماً، لأن الروح القدس يعني تحرك الله 'نحو الخارج'، والذي فيه (أي في الروح) يجعل الله نفسه متاحاً لأن نعرفه. وكون الله لا يُنطق به ولا يُعبَّر عنه، لا يعني أنه غير قابل للإدراك أو المعرفة[١١١]، لأن الله في داخله مُدرَك وقابل للمعرفة، وهذا هو أساس ومصدر معرفتنا له بواسطة يسوع المسيح - **الكلمة** الذي صار جسداً - وفي الروح القدس. ولذا نجد أن ق. باسيليوس يتحدث عن الروح القدس بكونه 'روح المعرفة'، لأنه "في ذاته، يُظهِر مجد الابن الوحيد المولود، وفي ذاته يمنح معرفة الله للعابدين المخلصين. إذن، فالطريق إلى معرفة الله يتحرك من الروح القدس الواحد بواسطة الابن الواحد إلى الآب الواحد."[١١٢] وحقيقة أن الروح القدس في نمط وجوده الأقنومي وفي فعله، له ذات الجوهر الواحد (ὁμοούσιος) مع الآب والابن إنما تؤكد لنا أن حضور الروح القدس ينقل إلينا حقيقة إعلان الله عن ذاته **بالكلمة** المتجسد، لأن **كلمة** الله وروح الله هما في تلازم وتواجد (احتواء) متبادل بغير انفصال."[١١٣] ويقول ق. أثناسيوس: "(كل) ما يُقال من الله، يُقال بالمسيح (الابن المتجسد)، وفي الروح القدس."[١١٤] وبما أن الله له فعل واحد وتحرك واحد (نحونا) للإعلان عن ذاته: من الآب بالابن في الروح القدس[١١٥]، فإن هذا يخبرنا بأن عظمة الله التي لا

---

[١١١] يقول ق. باسيليوس في رسالته (٢:٢٣٥): "نحن نقر أننا نعرف عن الله ما هو قابل للمعرفة، ومع ذلك فما نعرفه يفوق بكثير قدرتنا على التعبير".

[112] Basil, *De Sp. St.*, 47.

[113] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.14, 19, 21, 30f; 4.4.

[114] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.14.

[115] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.19ff, 27f, 30f; 3.5; Didymus, *De Sp. St.*, 34-39; *De Trin.*, 2.1; Basil, *Con. Eun.*, 3.4; Gregory/Basil, *Ep.*, 189.6f; Gregory Nys., *non tres dei*, Jaeger, vol.3.1, pp. 47f, 55f; cf. *Ex comm.. not.*, Jaeger, 3.1, pp. 3f; *De Sp. St.*, Jaeger, 3.1, pp. 97-100, 105ff, 109; Gregory Naz., *Or.*, 31.6, 16.

يُنطق بها هي إيجابية وليست سلبية، لأن الله بجعل نفسه معروفاً بالحقيقة لنا بواسطة الابن وفي الروح القدس، قد أظهر عظمته بشكل يفوق كل ما يمكن أن نتصوره. والوحيد الذي يستطيع أن يعلّن الله لنا، هو روح الله الذي يعرف ما في داخل الله "لأن الروح يفحص كل شيء حتى أعماق الله".[116] وبما أن الروح القدس قد أُرسل لنا من الآب باسم المسيح لكي يشهد له ولكي يرشدنا إلى كل الحق لأنه هو روح الحق، فإنه (أي الروح القدس) يعطينا وبصورة مذهلة وصولاً إلى معرفة الله وإدراكه، ولكن مع الحفاظ على السر المطلق الذي لا يُعبَّر عنه الذي لجوهره الإلهي. ويقول ق. إبيفانيوس: "وبكونه آتياً إلينا (مُرسلاً) من الآب والابن*، فإنه هو وحده الذي يرشدنا إلى الحق ... (وهو) معلّم الرسل، والمصدر المنير للعقائد الإنجيلية، ومنظم الأمور المقدسة، وهو نور حقيقي من نور حقيقي".[117]

وهكذا من خلال شركتنا مع الروح القدس، أُعطينا أن نرتفع إلى معرفة الله وفقاً لما هو في ذاته، ولكن في نفس الوقت حُفظنا من تعدي حدودنا ونحن أمام قداسة الله وجلاله ونوره الذي لا يدنى منه.

---

١١٦ ١كو ٢: ١٠. وكانت هذه الفقرة ذات تأثير قوي على الفكر اللاهوتي النيقاوي - انظر: Athanasius, *In ill. om.*, 1; *Exp. fidei*, 2; *Ad Ser.*, 1.6, 15, 22, 26; 3.1; 4.1; Basil, *De Sp. St.*, 10, 38, 40, 50; *Con. Eun.*, 1.14; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 2, Jaeger, 1, pp. 289, 340; 3, 1, II, p. 160; Gregory Naz., *Or.*, 28.6; 30.15; 40.9; 43.65; Amphilochius, *Fr.*, 5; Cyril of Jer., *Cat.*, 4.16; 6.6; 11.13; 16.23; Didymus, *Con. Man.*, 40; *De Trin.*, 1.9, 15; 2.2f, 5, 6.14f, 7.8; 3.37; *De Sp. St.*, 15, 31, 40, 54f; *Con. Eun.*, Athens ed., pp. 232, 251f, 255, 260; Epiphanius, *Anc.*, 7, 12, 15f, 68, 117; *Haer.*, 74.1,5, 11, 13; 76.29.

* هنا المقصود هو إرسالية الروح القدس من الآب باسم الابن وليس انبثاقه الأزلي من الآب.

117 Epiphanius, *Anc.*, 73; cf. 15f; *Haer.*, 74.10; 76.*Ref. Aet.*, 29.

٢ . الروح القدس أقنوم حقيقي متمايز، وهو كائن على الدوام مع الآب والابن بغير انفصال

تطبيق مفهوم 'هوموأووسيوس' مع الروح القدس هو تأكيد على حقيقته الأقنومية

كان اعتراف مجمع نيقية بأن الابن المتجسد هو 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) مع الآب، قد أكّد ليس فقط على ألوهية المسيح، بل أيضاً على الكينونة الأقنومية التي لله الآب ضابط الكل. وكما أوضحنا في حديثنا عن الـ 'هوموأووسيوس'، أن 'ما هو' الله الآب في ذاته منذ الأزل هو نفس 'ما هو' نحونا في يسوع المسيح. فالله ذاته هو نفس محتوى (أو مضمون) نعمته في شخص يسوع المسيح: أي أن المُعلِّن وما يعلّنه ، والمُعطي وما يعطيه، هما واحد تماماً. كما أن تعبير "أنا هو" الخاص بالآب، و "أنا هو" الخاص بالابن هما واحد تماماً بغير انفصال، لأن الآب في الابن والابن في الآب، وبينما الآب والابن متمايزان أقنومياً عن بعضهما (حيث أن الآب غير الابن والابن غير الآب)، إلاّ أنهما واحد بغير انقسام في الجوهر الإلهي. ولذا كان التجسد في نظر مجمع نيقية يعتبر تجسيماً دقيقاً للغاية لطبيعة وعمل الله.[١١٨]

وقد طبَّق ق. أثناسيوس نفس مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' على علاقة الروح القدس بالمسيح وبالآب، وقد أدى ذلك إلى تأكيد تعليم الإنجيل عن حقيقة الروح القدس الأقنومية وتعميق هذا التعليم في

[118] See Athanasius, *Con. Ar.*, 1.9, 46; 3.1-6; *De syn.*, 41-53; *Ad Ser.*, 1.27; 2.2, 5.

إيمان الكنيسة.[119] وكان تطبيق مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' على الروح القدس بالإضافة إلى تطبيقه على الابن، هو ما دعا ق. إبيفانيوس إلى تسمية مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' بأنه 'رباط الإيمان' (σύνδεσμος τῆς πίστεως).[120]

الروح القدس في تعليم القديس أثناسيوس

كان هدف ق. أثناسيوس في تأكيده الواضح والمحدَّد على وحدانية الروح القدس مع الابن والآب في ذات الجوهر والطبيعة والعمل، هو الرد على أنصاف الأريوسيين - أو مَن أسماهم ق. أثناسيوس 'التروبيكيين'* - وغيرهم في ادعائهم بأن الروح القدس ليس إلهاً من إله، بل هو قوة لا أقنومية مخلوقة، صادرة من الله وقابلة للانفصال عنه.[121] وكما أوضح ق. أثناسيوس في رسائله إلى الأسقف سرابيون عن الروح القدس، فإن هذا المفهوم يمثل انتهاكاً خطيراً لإيمان الكنيسة في وحدانية الثالوث القدوس الذي باسمه يتم سر المعمودية. ويقول ق. أثناسيوس في هذا الصدد:

- "إنه ثالوث ليس فقط في الاسم أو في صيغة الكلام، بل أيضاً في الحقيقة والوجود الفعلي، فكما أن الآب هو مَن يكون (بذاته)، فكذلك أيضاً **كلمته** هو مَن يكون (بذاته)، وهو الله الذي فوق الكل. وليس الروح القدس هو مَن بلا وجود حقيقي، بل هو كائن وله وجود فعلي".[122]

---

[119] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.25-33; 3.1.

[120] Epiphanius, *Anc.*, 6.

* أي المحرّفون، وقد ظهروا في مصر وكانوا أولاً ضمن الجماعة التي حاربت قانون الإيمان النيقاوي فيما يخص ألوهية الابن، ثم انفصلوا عنها عام ٣٥٨م معلنين إنكارهم لألوهية الروح القدس.

[121] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.2, 9-10.

[122] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.28.

- "وكما أن المعمودية التي تُعطى بالآب والابن والروح القدس هي واحدة، وكما أن هناك إيمان واحد بالثالوث (كما قال الرسول)، فهكذا الثالوث القدوس هو متطابق مع ذاته ومتحد في ذاته، وليس له شيء من التي للمخلوقات في نفسه. وهذه هي وحدانية الثالوث غير القابلة للانقسام، والإيمان به إيمان واحد."[١٢٣]

وعندما تَجدَّد الهجوم على ألوهية الروح القدس من قِبل إفنوميوس وبعض أصحاب المفاهيم الأفنومية[١٢٤] في الكنيسة، أُدينت تعاليمهم رسمياً في مجمع محلي رأسه ق. أثناسيوس في الإسكندرية عام ٣٦٢ م، وأعلَن المجمع الإيمان "بثالوث قدوس، ليس ثالوث بالاسم فقط بل ثالوث حقيقي كائن - آب حقيقي كائن، وابن حقيقي كائن جوهرياً، وروح قدس حقيقي كائن... وقد اعترفوا بثالوث قدوس ولكن بلاهوت واحد ومبدأ (رأس) واحد، وبأن الابن - كما شهد الآباء - له ذات الجوهر الواحد مع الآب، كما أن الروح القدس ليس مخلوقاً وليس 'خارجاً' عن الله، بل هو بغير انفصال واحد في ذات الجوهر مع الآب والابن". وفي رفضهم لفكرة أن الابن ليس له ذات الجوهر الواحد مع الآب، وكذلك لفكرة أن الروح القدس ليس أقنوماً حقيقياً، أكَّد الآباء اعترافهم بالإيمان بقولهم: "نؤمن أنه يوجد إله واحد وأن له طبيعة واحدة، وأن ليس للآب طبيعة تختلف عن تلك التي للابن أو تلك التي للروح القدس". ومن هنا تم قبول صيغة "ثلاثة أقانيم (أشخاص)" (τρεῖς ὑποστάσεις)، و"جوهر واحد" (μία οὐσία)، وصارت هذه الصيغة تُعبِّر عن الفهم

---

[123] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.30.

[124] See especially Eunomius, *Apologia 1 of 360, MPG*, 30.835ff, and *Apologia 2 of 378*, preserved in the *Con. Eun.* Of Gregory Nyss., Jaeger, 1& 2.

الأرثوذكسي الصحيح للثالوث القدوس، إذ أنها من ناحية تتجنب فكرة أن الله أقنوم واحد (*unipersonal*)، كما أنها من الناحية الأخرى تتجنب فكرة تقسيم الله إلى ثلاثة آلهة (*tritheistic*).[١٢٥] ومع هذا، سرعان ما بات واضحاً، أنه يتعين صياغة المزيد من العبارات اللاهوتية لدحض الحجج الفلسفية التي أثارها إفنوميوس وأتباعه.

وكان من عادة ق. أثناسيوس أن يستخدم المصطلحات اللاهوتية بأسلوب مرن ومنفتح، بحيث يسمح للحقائق الموضوعية - المراد التعبير عنها - أن تكون هي المتحكمة في استخدامات هذه المصطلحات وفي معانيها، ولذا حرص ق. أثناسيوس على تجنب التعريفات الشكلية والتحديدات المنطقية التحليلية التي لا أساس لها في الواقع.[١٢٦] ومن هنا كان ق. أثناسيوس يرى أن في مقدوره أن يتفق تماماً مع من كان يختلف معهم لو كان هذا الاختلاف هو مجرد اختلاف لفظي، وطالما أن المعنى المقصود هو واحد. ولكن عندما استُغِلّت هذه الاختلافات اللفظية كستار للهرطقة، أصبح من الضروري استخدام مصطلحات لاهوتية أكثر تحديداً وأكثر دقة. وفي هذا المنعطف، ساهم الآباء الكبادوك - وعلى أساس تعاليم ق. أثناسيوس - في دحض أراء إفنوميوس، وفي تنظيم استخدام المصطلحات اللاهوتية الملائمة بالنسبة لعقيدة الثالوث.[١٢٧]

---

125 Athanasius, *Ad Ant.*, 5-6.

126 See *Theol. in Reconcil.*, pp. 242f. Thus also Gregory Naz., *Or.*, 31.11& 43.68.

127 Basil, *Con. Eun.*, 1-3, Athens ed., 52, pp. 157-227; *Antir.*, pp. 143-156; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, Jaeger, 1 & 2. See also Didymus, *Con. Eun.* (Ps. Basil, *Con. Eun.*, 4-5), Athens ed., 44, pp. 223-261.

الروح القدس في تعليم الآباء الكبادوك

وكان هذا هو الدافع الذي جعل ق. باسيليوس يكتب مؤلفه العظيم "عن الروح القدس" بناء على طلبٍ من أمفيلوخيوس.[128] وعلى الرغم من أن ق. باسيليوس كان متردداً في استخدام مصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) بشكل مباشر في تعليمه عن الروح القدس، إلاّ أنه أكّد على طبيعة الروح القدس الإلهية والأقنومية. وهذا هو ما نراه جلياً في كل عبادة الكنيسة، إذ كان الروح القدس يُمجَّد ويُسجد له بالتساوي مع الآب والابن في وحدانية الثالوث القدوس غير المنقسمة. وكان أيضاً قد استقر في فهم الكنيسة وخبرتها التي استلمتها، أن الروح القدس له نفس العمل الواحد غير المنقسم الذي للثالوث القدوس سواء في الخلق أو في التقديس.

وعلاوة على ذلك أوضح ق. باسيليوس أن خصوصية علاقة الروح القدس بالابن* هي مثل خصوصية علاقة الابن بالآب، وهكذا تكون هناك هيئة واحدة للاهوت تُرى في الآب والابن والروح القدس. ولذلك فبينما الثلاثة متمايزون أقنومياً، إلاّ أنهم في الوحدانية التي لا تنفصل التي لـ "أنا هو" الخاصة بالله في طبيعته البسيطة غير المركّبة ولاهوته الواحد، وفي عمله الواحد تجاه العالم.[129] لذلك فالروح القدس ليس هو ذو طبيعة مخلوقة، وليس هو قوة غير أقنومية؛ بل هو "أقنوم حيّ"، هو الرب الذي يقدِّس الجميع. وهكذا نستطيع أن ندرك علاقته في جوهر اللاهوت (مع الآب والابن)، بينما يظل نمط

---

[128] Basil, *Ep.*, 231.

* أي أن الروح القدس يخص الابن أو خاص بالابن

[129] Basil, *De Sp. St.*, 16f, 37, 41-47; *Ep.*, 159; 189.5-8.

وجوده (τρόπος ὑπάρξεως) الأقنومي غير المدرك فوق القدرة على التعبير".[١٣٠]

ومثل ق. أثناسيوس، أكّد ق. باسيليوس على أن الروح القدس هو كيان أقنومي حقيقي في الله ـ وذلك من جهة وجوده في الثالوث غير المنقسم ـ وأن ما يعمله من أعمال إلهية إنما يعمله بأقنومه (بشخصه) الذاتي.[١٣١]

وفي رغبته ليكون أكثر تحديداً، ميّز ق. باسيليوس بين مصطلح 'أوسيا' (οὐσία) باعتباره يشير إلى جوهر الله الواحد، وبين مصطلح 'هيبوستاسيس' (ὑποστάσεις) باعتباره يشير إلى أقانيم الثالوث، وقد ساعد ذلك على تعميم استخدام صيغة 'جوهر واحد، ثلاثة أقانيم' (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις).[١٣٢] وبينما أُستخدم مصطلح 'أوسيا' (οὐσία) للإشارة إلى جوهر اللاهوت الواحد الذي للأقانيم الإلهية الثلاثة على السواء، فإن مصطلح 'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις) كان يشير إلى الأقانيم في تمايزهم عن بعضهم البعض وفي علاقاتهم ببعضهم البعض وفقاً لأنماط كيانهم الخاصة في شركة الجوهر الواحد كآب وابن وروح قدس.[١٣٣] ولهذا الغرض أضاف ق. باسيليوس للإشارة إلى 'الأقنوم' (ὑπόστασις) مصطلح 'بروسوبون' (πρόσωπον) أي وجه

---

[130] Basil, *De Sp. St.*, 46; *Con. Sab.*, 6. Cf. Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1, Jaeger, 1,p. 89; *non tres dei*, 3.1, p. 56.

[131] E.g., Basil, *Hex.*, 2.6.

[132] Basil, *De Sp. St.*, 7; *Ep.*, 52, 69, 125, 210, 214, 236, 258; *Hom.*, 111; cf. Athanasius, *Ad Ant.*, 5-6, 11; *In ill. om.*, 6; Epiphanius, *Haer.*, 73.16; Gregory Naz., *Or.*, 21.35; 3.7-16; 43.30; Gregory/Basil, *Ep.*, 38; *Ex comm.. not.*, Jaeger, 3.1, pp. 21-33.

[133] Basil, *Ep.*, 214.4; 236.6. See also Gregory Naz., *Or.*, 25.16, 26.19, 29.2; 31.29; 32.21; Gregory Nyss., *Or. Cat.*, 1f - G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, pp. 168f, 188f, 244ff.

أو شخص ومصطلح 'أونوما' (ὄνομα) أي اسم[١٣٤]، وذلك من أجل التعبير بصورة أوضح عن نمط الوجود (τρόπος ὑπάρξεως) الأقنومي الفريد الذي للآب والابن والروح القدس في جوهر اللاهوت الواحد.[١٣٥]

ويبدو أن مفهوم نمط الوجود (τρόπος ὑπάρξεως) الأقنومي الذي قدَّم به ق. باسيليوس تعليمه عن الأقانيم، كان يعتمد على مفهوم ق. أثناسيوس عن الأقنوم بكونه 'نمط الألوهة' (τρόπος Θεότητος) أي 'نمط الألوهة الكائن جوهرياً في اللاهوت (الله)'، وقد طبَّقه ق. باسيليوس على التمايزات الأقنومية في داخل الله ولكن بدون أن يتضمن ذلك أي شبهة تقسيم في وحدانية الجوهر.[١٣٦]

وقد أيَّد هذه الإضافة التفسيرية التي قدمها ق. باسسليوس لتعليم ق. أثناسيوس ولاهوتي نيقية[١٣٧]، زملاؤه الآباء الكبادوك الآخرون وهم: ق. غريغوريوس أسقف نيصص وق. غريغوريوس النزينزي وأمفيلوخيوس[١٣٨]، مما كان له أكبر الأثر في زيادة وتعميق الفهم لطبيعة الروح القدس الإلهية والأقنومية، ولنسمع ما يقوله

---

[134] See also Gregory Naz., *Or.*, 20, *MPG*, 35, 1072; 39.11; 42.16, etc.
ولكن ق. غريغوريوس النزينزي كان يختلف عن ق. باسيليوس في كونه لم يستخدم مصطلح نمط الوجود (τρόπος ὑπάρξεως) الأقنومي.

[135] Basil, *De Sp. St.*, 46; *Ep.*, 38. 1-4; 9.2; 125.1; 236.6; cf. *Con. Eun.*, 1.19; 2.29; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1, Jaeger, 1, p. 89; and *Ex com. not.*, 3.1, pp. 19-33.

[136] See Athanasius, *Exp. fidei*, 2; *Con. Ar.*, 3.15; 4.2; *De syn.*, 52;
ويبدو أن استخدام ق. أثناسيوس للكلمتين (ὕπαρξις) و (ὑπάρχειν) في رسالته إلى ق. سيرابيون (١: ٢٨) كان له تأثير مباشر على ق. باسيليوس.

[137] Compare Basil, *Ep.*, 52, with Athanasius, *De syn.*, 45-51.

[138] Cf. the statement attributed to Amphilochius (*Fragment 15, MPG*, 39.112)

ق. غريغوريوس النيصي في هذا الصدد: "نحن نعتبر روح الله ملازماً **للكلمة** ومُظهراً لفعله، وليس كمجرد تأثير أو نفخة... لكنه في قدرته هذه، له وجود حقيقي بذاته وفي أقنومه (ὑπόστασις) الخاص المميَّز الذي لا يمكن أن ينفصل عن الله (الآب) الذي هو فيه ولا عن **الكلمة** الذي هو ملازم له. والروح القدس ليس هو شيء عارض (أو اعتمادي)، بل هو كائن أقنومياً بحريته الذاتية في الاختيار والتحرك والعمل كما يشاء، وبقوته في تنفيذ كل غاية".[١٣٩] كما أدرك ق. غريغوريوس النيصي أنه بسبب أن الروح القدس يأتينا ويعمل فينا من داخل شركة اللاهوت الواحد مع الآب والابن في الثالوث القدوس، فإننا نعرف أنه متعال وممجد في أقنومه الذاتي وفي قدرته على إعطاء الحياة.[١٤٠]

الروح القدس في تعليم القديس إبيفانيوس

أما ق. إبيفانيوس، ففي كتابه 'المُثَبَّت بالمرساة' (*Anchoratus*) الذي صدر قبل صدور كتاب ق. باسيليوس 'عن الروح القدس' (*De Spiritu Sancto*)، وكذلك في كتابه 'خزانة الدواء' (*Panarium haeresium*) الذي صدر بعد ذلك بأربع سنوات، قدَّم نفس المفهوم عن طبيعة الروح القدس الأقنومية الكاملة وعمله الأقنومي. غير أن ق. إبيفانيوس كان له توجه عبري في كونه أرجع "أنا هو" الخاصة بالله الواحد إلى جوهره (οὐσία) (الواحد)، بينما أشار إلى كل أقنوم بمصطلحات 'شخص'

---

139 Gregory Nyss., *Or. Cat.*, 2.

140 Gregory Nyss., *De Trin.*, Jaeger, 3.1, pp. 6-15; *non tres dei*, pp. 47-57; *De Sp. St.*, pp. 99f, 105ff. Refer to D.B. Harned, *op. cit.*, p. 87f.

و'اسم' و'أقنوم'.[١٤١] وكان هذا الفكر يعد امتداداً مباشراً لتعليم ق. أثناسيوس الذي جاء في خطابه إلى كنيسة أنطاكية (*Tomus ad Antiochenos*). ولكن من الواضح أيضاً في نفس الوقت أن أفكار ق. إبيفانيوس وق. باسيليوس كانت مألوفة لدى بعضهما البعض.[١٤٢]

وقد أكَّد ق. إبيفانيوس كذلك أن مصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) النيقاوي ينطوي ضمنياً على وجود أقانيم متمايزة في الله، لأن أقنوماً واحداً لا يمكن أن يكون له ذات الجوهر الواحد 'هوموأووسيوس' مع نفسه، وأصَّر على أن كلاً من الأقانيم الثلاثة له وجود ثابت وجوهري وحقيقي وكامل داخل جوهر الله الواحد، وبالحقيقة فإن كيان الروح الكامل هو مثله مثل كيان الابن الكامل وكيان الآب الكامل، فكل أقنوم هو الله بالتمام والكمال[١٤٣]، ولذلك تَعبد الكنيسة وتمجِّد الروح القدس مع الله الآب والله الابن. وفي ضوء هذا، يتضح أن صيغة 'جوهر واحد، ثلاثة أقانيم' كانت مقبولة تماماً لدى ق. إبيفانيوس، على الرغم من أنه كان ينظر إلى 'الأوسيا' (οὐσία) بنفس طريقة نيقية* حيث إنه (أي مصطلح الأوسيا) كان يُفهم بكونه يعبِّر عن الجوهر في علاقاته الداخلية (أي المتضمِّن العلاقات الداخلية للثالوث) وبكونه يشتمل على مدلول أو معنى أقنومي (شخصي).[١٤٤] ولذا استطاع ق. إبيفانيوس أن يتعامل ـ مثلما فعل ق. أثناسيوس ـ مع المصطلحين

---

141 Cf. Epiphanius, *Anc.*, 6, 8; *Haer.*, 57. 10; 62.7f; 63.7; 69.36, 67, 72; 73.16; etc.

142 Basil, *Ep.*, 258.

143 Epiphanius, *Haer.*, 62.3ff; 65.1-8.

* انظر الفرق بين مفهوم الأوسيا عند ق. أثناسيوس (وآباء نيقية) وعند الآباء الكبادوك: الحاشية صفحة ٢٩٤.

144 Epiphanius, *Anc.*, 81; *Haer.*, 73.34.

'أوســــيا' (οὐσία) و'هيبوستاســـيس' (ὑπόστασις) بمرونـــة كـبيرة* في ضـوء المعنـى المقصـود في كـل موقـف.[١٤٥] وقـد سـاهم ق. إبيفـانيوس بالفعـل في الوصـول بعقيـدة نيقيـة عـن الـروح القـدس إلى صـورتها الـكاملـة الـتي تؤكـد تمامـاً وبـلا تـردد علـى ألوهيـة الـروح القدس، ولذا نراه يقول: "نحـن نـدعو الآب اللّه، والابن اللّه، والـروح القدس اللّه ... وعندما تنطق بالـ 'هوموأووسيوس' فإنك تعلن أن الابن

* كان الفكر اللاهوتي الإسكندري هو أول من بدأ في التمييز في المعنى بين 'الأوسيا' و'الهيبوستاسيس' بكون الأول يعبِّر عن الجوهر والثاني يعبِّر عن الأقنوم، وذلك ابتداءً من أوريجانوس (origin, *in John ii* 6,10-75)، كما نراه أيضاً عند ديونيسيوس الإسكندري (في رسائله إلى ديونيسيوس الروماني quoted by St. Basil, *De Sp. St.*, 72) وعند ديديموس الضرير (*De Trin.*, 1.18 etc., cited by Newman, 436). ولكن هذا النضج في التفريق بين مدلولي المصطلحين لم يكن كذلك خارج الإسكندرية، إذ بقي مفهوم 'الهيبوستاسيس' لا يخرج عن مفهوم 'الأوسيا' في أبسط معانيه، وهذا الاتجاه نجده واضحاً في مقررات مجمع نيقية نفسه إذ يضع المجمع المصطلحين كمترادفين دون أي تفريق، وقد اضطر الإسكندريون لقبول ذلك على مضض (Hahn: the Creed p. 209 cited by Beth Bak. P. 237). ولكن الأمر المدهش الذي حيّر اللاهوتيين هو أن آباء الإسكندرية عندما أدركوا أن الأريوسيين يحاولون الاستفادة من اصطلاح الثلاثة أقانيم ليصلوا إلى التفريق في اللاهوت (أي التفريق بين الآب والابن والروح القدس في الجوهر، بمعنى أن هناك جوهر أولي غير مخلوق وجوهر آخر مخلوق) - هذا من جهة - ومن جهة أخرى، عندما أدركوا كذلك عدم فهم اللاهوتيين وخاصة في الغرب للفرق بين معنى 'الأوسيا' و'الهيبوستاسيس'، بدأوا في كتاباتهم الموجهة إليهم يخاطبوهم على حسب إدراكهم. وهذه الحقيقة نراها في غاية الوضوح في كتابات ق. أثناسيوس: إذ بينما في كتاباته الخاصة يفرِّق في الاستخدام بين المصطلحين (Ibid. De Virginitate (1) De incarn.)، نجده يعود في كتاباته العامة الموجهة ضد الأريوسيين والموجهة للغرب ليقول بالهيبوستاسيس الواحد كمرادف للأوسيا دون تفريق. إلى أن جاء مجمع الإسكندرية ٣٦٢م وأعلن ق. أثناسيوس للعالم أنه يصح الأخذ بمصطلح الهيبوستاسيس بمعنى الأقنوم. ومع مرور الوقت اتفق العالم شرقاً وغرباً على الأخذ بتعليم الإسكندرية الرصين، وقد ساعد الآباء الكبادوك وبخاصة ق. باسيليوس على انتشار هذا الفكر. (ارجع إلى كتاب القديس أثناسيوس الرسولي للأب متى المسكين الطبعة الثانية صفحة ٤٢٢)

[145] E.g. Epiphanius, *Haer.*, 69.72.

هو إله من إله، وأن الروح القدس هو إله من نفس اللاهوت".[١٤٦] فالروح القدس في أقنومه الذاتي المتمايز، هو إله تام وكامل، إله من إله، له ذات الجوهر الواحد مع الآب والابن. وفي فعله الخاص الفريد بكونه الروح القدس، فإنه يجعل الاشتراك في الثالوث - غير المنقسم - ممكناً.

وكان لتعليم ق. إبيفانيوس عن الروح القدس بعض الملامح الخاصة المميَّزة:

١. على خلاف الآباء الكبادوك، لم يتحدث ق. إبيفانيوس عن أقانيم الثالوث الآب والابن والروح القدس بكونها "أنماط للوجود" (τρόπος ὑπάρξεως) في جوهر الله الواحد، ولكنه فضَّل أن يتحدث عنهم ككيان 'أقنومي' (شخصي) أساسي (ἐνυπόστατος) في داخل جوهر الله*، أي أن لهم كيان حقيقي وشخصي في الله وأنهم في تلازم وتواجد (احتواء) متبادل فيما بينهم. وكان هذا الاسلوب أكثر تحديداً وواقعية في الحديث عن حقيقة الأقانيم الإلهية المتمايزة في داخل جوهر الله الواحد[١٤٧]، ومن الملاحظ أن ق. كيرلس الإسكندري قد إلتقط نفس هذا الاسلوب - الذي يعود إلى ق. أثناسيوس - في تعليمه اللاهوتي.

٢. كان فهم ق. إبيفانيوس للـ 'هوموأووسيوس' بأنه لا ينطبق على كل أقنوم فحسب، بل أيضاً على علاقات الثالوث الداخلية

---

[146] Epiphanius, *Anc.*, 2.

* مصطلح (ἐνυπόστατος) يعني كيان شخصي (أقنومي) أساسي في داخل الجوهر، وهذا يختلف عن التعبير عن الأقانيم بأنها أنماط (أشكال) للوجود.

[147] Epiphanius, *Anc.*, 5-10, 67, 72, 74, 81; *Haer.*, 57.4f; 62.1ff, 6; 65.1ff; 69.21, 40; 70.6; 72.5, 11; 74.9; 76. *Ref. Aet.*, 2f, 12, 18; 77.32; 77.22; cf. Athanasius, *De syn.*, 42; *Con. Ar.*, 4.2; *Con. Apol.*, 1, 20.

ككل*، مما كان له أكبر الأثر في تعميق إدراكه للتلازم والتواجد (الاحتواء) المتبادل الذي بين الآب والابن والروح القدس في علاقاتهم الأقنومية داخل الجوهر الواحد، حتى أنه استطاع أن يقول عن الروح القدس أنه في "وسط (ἐν μέσῳ) الآب والابن" أو أنه هو "رباط الثالوث (σύνδεσμος τῆς Τριάδος)".[١٤٨] إلاّ أن هذا التعليم لم يكن يتضمَّن أية إشارة إلى تبعية أو خضوع أي من الأقانيم للآخر، لأن كل ما للآب هو للابن وهو للروح القدس. وصدور الابن والروح القدس من الآب، ووجودهما مع الآب، هو بلا أي بداية وبلا أي زمن (ἀνάρχως καί ἀχρόνως)، إذ لا يوجد 'قبل' أو 'بعد' فيما يتعلق بالله.[١٤٩] وكما قال ق. إبيفانيوس عن الروح القدس: "لم يوجد هناك (وقت)، لم يكن فيه الروح (القدس) كائناً (οὐδέ ἦν ποτέ ότε οὐκ ἦν Πνεῦμα)"#.[١٥٠]

٣. الروح القدس كائن في، ويتدفق من، جوهر الثالوث القدوس الداخلي ومن حياته ونوره، حيث يشترك بصورة مطلقة وكاملة في المعرفة المتبادلة التي بين الآب والابن. ومن هذا المنطلق يحل الروح

---

* كان ق. إبيفانيوس يقصد أن 'الوحدانية في ذات الجوهر' (ὁμοούσιος) لا تنطبق فقط على كل أقنوم على حدة وبالتالي كل منهم هو 'هوموأووسيوس' مع الأقنومين الآخرَين، ولكنها تنطبق أيضاً على علاقة الأقانيم ككل ببعضهم البعض أي أن الثلاثة يشتركون معاً في ذات الجوهر الواحد وذلك بسبب التواجد (الاحتواء) المتبادل بينهم (داخل الجوهر).

148 Epiphanius, *Anc.*, 4, 7f, 10; *Haer.*, 62.4; 74.11; cf. Gregory Naz., *Or.*, 31.8f; Basil, *De Sp. St.*, 38, 43, 45f.

149 Epiphanius, *Anc.*, 46; *Haer.*, 57.4; 62.3; 69.36; 70.8; 73.36; 74.1;76.6,21.

لاحظ إشارة ق. إبيفانيوس في (*Haer.*, 69.54) إلى الابن والروح القدس بكونهما المصدر المطلق مع الآب، أي نبع من نبع (πηγή ἐκ πηγῆς).

وكانت نفس هذه العبارة قد قيلت عن الابن في مواجهة هرطقة أريوس.

150 Epiphanius, *Anc.*, 74, 120; *Haer.*, 74.10. Cf. Gregory Naz., *Or.*, 29.3; 31.4.

القدس في وسطنا (ἐν μέσῳ)، منبثقاً من الآب وآخذاً من الابن، ومعلناً الله لنا، ويجعلنا فيه نشارك في معرفة الله لذاته."[١٥١]

٤. ومثله مثل ق. أثناسيوس، رفض ق. إبيفانيوس بشدة أي اتجاه أو تفكير فيه تجزيء لله، سواء فيما هو نحونا (أي فيما يخص عمل الله معنا) أو فيما هو في ذاته (أي فيما يخص عمل الأقانيم الواحد). ولذا اعتبر ق. إبيفانيوس أن إعطاء الله ذاته لنا في الروح القدس هو أمر موحد لا يمكن تجزئته، إذ أن المُعطي والعطية هما واحد. كما رأى أنه توجد أعمال متنوعة للروح القدس، ولكن في جميعها، يكون الثالوث هو الذي يعمل بشكل مباشر وخلّاق، فهناك نعمة واحدة (ἓν χάρισμα) فقط، وروح واحد (ἓν Πνεῦμα)، لأن الله ذاته في ملء كيانه الثالوثي يكون حاضراً في جميع أعماله من خلق واستعلان وشفاء واستنارة وتقديس."[١٥٢]

من كل هذا نرى أن ق. إبيفانيوس قدَّم تعليمه عن الروح القدس من منطلق فهمٍ شاملٍ للثالوث القدوس غير المنقسم ككل، وليس فقط من منطلق أن الرئاسة (في الثالوث) هي في الآب وحده (Μοναρχία). وأكَّد إبيفانيوس تأكيداً مشدداً على أن الله واحد مثلث الأقانيم بدون أن يكون في ذلك أي انتقاص من حقيقة وكمال الطبيعة الأقنومية المتمايزة لكل من الأقانيم الإلهية في علاقتهم ببعضهم البعض، ونراه يقول: "وفي إقرارنا بوحدة المبدأ (أو وحدة الرأس) (Μοναρχία) فإننا لا نضلّ، بل نعترف بالثالوث، وحدة في ثالوث وثالوث في وحدة، لاهوت واحد للآب والابن والروح

---

[151] Epiphanius, *Anc.*, 6ff, 11, 15, 67, 70f, 115; *Haer.*, 57.9; 62.4; 64.9; 69.18, 43; 74.4, 10; 76. *Ref. Aet.*, 7, 21, 29, 32. Cf. Athanasius, *Con. Ar.*, 1.20, 33, and Hilary, *De Trin.*, 2.3; and Basil, *Hom.*, 111.7.

[152] Epiphanius, *Anc.*, 7f, 67f, 70f, 119f; *Haer.*, 69.17, 52; 70.5; 72.4f; 73.16, 18; 74.5, 7, 11f; *De fide*, 14.

القدس"[153]، ويضيف أيضاً: "يوجد إله حقيقي واحد، ثالوث في وحدة، إله واحد الآب والابن والروح القدس."[154]

ومن الجدير بالذكر أن صياغة ق. إبيفانيوس لعقيدة الروح القدس - انطلاقاً من هذا التعليم - كانت هي التي امتدت مباشرةً إلى مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م وهي: "نؤمن بروح قدس واحد، الرب المحيي، المنبثق من الآب، نسجد له ونمجده مع الآب والابن، الناطق في الأنبياء."[155]

الروح القدس في تعليم ديديموس الضرير

وعلى غرار تعليم ق. إبيفانيوس، طبَّق ديديموس الإسكندري مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' النيقاوي على الثالوث بأكمله[156]، وقد تبنى ديديموس كذلك صيغة 'جوهر واحد، ثلاثة أقانيم' (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις).[157] ومثله مثل ق. إبيفانيوس، استخدم ديديموس مراراً في الحديث عن الأقانيم، مفهوم الكيان 'الأقنومي' الأساسي (ἐνυπόστατος) في داخل جوهر الله[158]، ولكنه استخدم أيضاً مثل آباء كبادوكية وخلاف ق. إبيفانيوس، تعبير 'نمط الوجود' (τρόπος ὑπάρξεως) وذلك لوصف أنماط

---

[153] Epiphanius, *Haer.*, 62.3.

[154] Epiphanius, *Anc.*, 2. See also 6, 10, 24, 26, 28, 67, 73f, 81, 117f; *Haer.*, 57.4, 8; 62.3, 8; 69. 33, 44, 54, 56, 62, 68, 74ff; 72.1; 73.16, 34; 74.11; 76.6; *De fide*, 14.

[155] Epiphanius, *Anc.*, 119; cf. 120; *Haer.*, 66.70ff, 84; 67.3; 74.10; 76. *Ref. Aet.*, 36, etc.

[156] Didymus, *De Trin.*, 1.16ff, 20, 24f, 27, 34; 2.1, 4ff, 6f, 13f, 18, 27; 3.7, 15; *Con. Eun.*, Athens ed., 44, p. 238.

[157] Didymus, De Trin., 1.16
ولكن ديديموس كان عادة يفضل صيغة: "لاهوت واحد (μία Θεότης)، وثلاثة أشخاص"، مثل ما جاء في كتابه عن الثالوث (٢:٢٧).

[158] Didymus, *De Trin.*, 1.16, 26; 2, 1ff, 8, 10; 3.19, 37; *Con. Eun.*, Athens ed., 44, pp. 239, 253.

الوجود 'الأقنومي' المميَّزة للأقانيم الإلهية.[١٥٩] وبنفس إصرار القديسين أثناسيوس وإبيفانيوس، أكَّد ديديموس على الوحدانية في الجوهر والربوبية للآب والابن والروح القدس، إذ أن كل أقنوم هو الله بالتمام والكمال، وهذا بفضل الطبيعة غير المنقسمة التي لجوهر الله[١٦٠]، فالآب في ذاته له الطبيعة الإلهية بكاملها، وهذا صحيح أيضاً بالنسبة للابن وبالنسبة للروح القدس. لأن الآب ليس هو آب بعيداً عن الابن، كما أن الابن ليس هو ابن بعيداً عن الآب وهما بكونهما آب وابن ليسا كذلك بعيداً عن الروح القدس، وأيضاً الروح القدس ليس هو روح قدس بعيداً عن الآب والابن، لأنهم جميعاً وبغير انفصال متلازمون وفي تواجد (احتواء) متبادل في ذات جوهر الله الواحد. فاللاهوت في داخله ثالوثي، والثالوث في جوهره هو واحد - وِحدة في ثالوث وثالوث في وِحدة.[١٦١]

وقد حرص ديديموس في نفس الوقت، على دحض بدعة سابيليوس الذي علَّم بأن الله أقنوم واحد (*unipersonalism*)، ومثل الآباء الكبادوك وضع ديديموس دائماً نصب عينيه، حقيقة وجود الأقانيم الثلاثة، وخصوصية وتميُّز كل منهم، وكذلك علاقاتهم (σχέσεις) الأقنومية المتبادلة مع بعضهم البعض داخل جوهر الله الواحد.[١٦٢] وقد طبَّق ديديموس مفهوم الـ 'هوموأووسيوس'

---

[159] Didymus, *Con. Eun.*, Athens ed., 44, p. 226f; for cognate expressions see *De Trin.*, 1.9; 2.1, 12.

[١٦٠] لاحظ التركيز المتكرر لديديموس على 'الجوهر الواحد' في كتابه عن الروح القدس والمحفوظ فقط في الترجمة اللاتينية لجيروم: (16-19, 21f, 24f, 32, 36f, 40, 53, 58)

[161] Didymus, *De Trin.*, 1.9f, 11, 15f, 18f, 25, 27; 2.1, 3f, 5ff, 15, 18, 26f; 3.2, 15f, 24, 47, 55; *De Sp. St.*, 30-39; *Con. Eun.*, Athens ed., 44, pp. 246f, 255ff.

[162] Didymus, *De Trin.*, 1.9, 11f, 15f, 18f, 21, 26f, 30, 34f; 2.1ff, 5ff, 8, 12, 19, 27; 3.1f, 18, 23f, 38, 40f, 45; *De Sp. St.*, 27, 30. See Gregory Naz., *Or.*, 29. 16; 31, 8-20.

بكل أمانة حتى أنه تحدث عن الأقانيم (ὑποστάσεις) الثلاثة بكونها متماثلة بالكامل ومتساوية تماماً في السلطان والكرامة، ولهذا فالآب ليس أعظم من الابن، كما أنه يمكن أن يُذكر أي من الأقانيم الإلهية أولاً في الترتيب، كما ورد في الكتب المقدسة.[١٦٣]

وفي مجمل كتاباته ركّز ديديموس بشكل أساسي على الروح القدس، وكان هذا متفقاً مع تقواه الإنجيلية وحياته الروحية العميقة التي تغذت على 'التقليد السري (*mystical tradition*)' للأسفار المقدسة في العهدين القديم والجديد، والذي يتحدث فيها الروح القدس شخصياً إلى الكنيسة على الدوام.[١٦٤] وكان ديديموس ينظر إلى الروح القدس بكونه القدوس في ذاته، والمصدر المطلق والحقيقي لكل قداسة، وهكذا فهو يأتي ويسكن فينا بينما هو كائن على الدوام في الله، وهو حاضر في كل الأعمال الإلهية في الخلق والإعلان والفداء والتبرير والتقديس وذلك ليس بصورة جزئية بل بكامل لاهوته. كما رأى ديديموس أن الروح القدس كائن بشخصه (بأقنومه) في كل عطايا الله، وحاضر حضوراً مباشراً

---

[163] Didymus, *De Trin.*, 1.16, 18, 26f; cf. 3.1f, 13, 18; *De Sp. St.*, 36.

وقد فسَّر ديديموس الآية "أبي أعظم مني" (يو ١٤:٢٨) من جهة التواضع التدبيري للابن 'من أجلنا'. انظر أيضاً في نفس الموضوع:

Hilary, *De Trin.*, 9.51, 54f; cf. 3.65; *De syn.*, 64; and Amphilochius, ap. Theodoret, *Dial.*, 1, *MPG* 83.99; Epiphanius, *Haer.*, 69.43, 53.

وبالنسبة للقديس أثناسيوس (في ضد الأريوسيين ١:٥٨) كانت هذه الآية تشير إلى علاقة البنوّة التي للابن مع الآب (قانون البنوّة والأبوّة)، ولم تكن تعني بأي حال من الأحوال عدم التساوي في الطبيعة الإلهية (أو أن وحدة الرئاسة هي في الآب فقط كما سيأتي ذكره) أما بالنسبة للقديس باسيليوس وبقية الآباء الكبادوك فقد فسَّروا هذه الآية بأن الآب 'أعظم' في كونه هو 'المصدر' (πηγή) و'العلة' (αἰτία) بالنسبة للابن:

Basil, *Con. Eun.*, 1.25; Evagrius/Basil, *Ep.*, 8.5f; Gregory Nyss., Ex *comm.*, Jaeger ed., 3.1, p. 24f; cf. Gregory Naz., *Or.*, 29.15; 30.7; and John of Damascus, *De fide*, 1.8.

[164] See for example Didymus, *De Trin.*, 1.36.

بكيانه الذاتي، حتى أن فيه يكون الله المُعطي والعطية هما واحد تماماً.[165] وهذا المفهوم الأقنومي البحت للروح القدس عند ديديموس كان يتعلق بعقيدته عن الروح القدس بكونه يصدر (ينبثق) - بلا زمن وبلا بداية - من أقنوم الآب، وقد تحدث ديديموس أيضاً عن صدوره (إرساله) من أقنوم الابن[166]، ولكن هذا بالنسبة لديديموس كان يعني أن سكنى الروح القدس فينا، وعلاقة البنوة للآب التي ننالها من خلال الابن، كلاهما مرتبطان ومتصلان ببعضهما بلا انفصال*.[167]

الروح القدس في تعليم القديس كيرلس الأورشليمي

وإذا انتقلنا إلى ق. كيرلس الأورشليمي، سنجد أنه في تواصل مع تعليم نيقية - وداخل إطار الفكر الكتابي - سعى لتقديم عقيدة الكنيسة عن الروح القدس لطالبي المعمودية. وقد رأى أنه بما إن الكتاب المقدس بعهديه مُوحىً به من الروح القدس، فينبغي لنا أن نتمسك بما يقوله الكتاب عن الروح القدس حتى نستطيع أن نتكلّم عنه بشكل صحيح يليق به[168] وبالحقيقة نحن فقط من خلال الروح القدس نفسه نستطيع أن نتحدث عنه بحكمة. ومن هنا رفض ق. كيرلس أن يقول أي شيء عن الروح القدس سوى ما قيل عنه في الكتب المقدسة. ويعلل ذلك بقوله: "إن الروح القدس نفسه هو الناطق في الكتب المقدسة، كما أنه تحدَّث عن نفسه بالقدر الذي

---

[165] Didymus, *De Trin.*, 2.1-3; *De Sp. St.*, 3ff; 16-25; 32-40; 57-61.

[166] Didymus, *De Trin.*, 1.15, 18, 26, 36; 2.1ff, 5; 3.3, 5, 38; *De Sp. St.*, 26, 37; cf. *Con. Eun.*, Athens ed., 44, p. 251.

* لأن الروح القدس حين يأتينا من الابن فإنه يجعلنا نتحد بالابن وبالتالي نشترك في بنوة الابن للآب: "أرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخاً يا أبا الآب" (غل ٤:٦).

[167] Didymus, *De Sp. St.*, 34-37.

[168] Cyril of Jer., *Cat.*, 4.16, 33; 11.12; 16.1-4, 16ff, 24.

يريده، أو على قدر ما نستطيع أن نقبل. فلنتحدث إذن عن الأشياء التي قالها هو نفسه، لأن كل ما لم يقله لا نجرؤ نحن أن نقوله".[169] ويضيف ق. كيرلس قائلاً، إن الرب يسوع نفسه قال لنا، أنه يوجد إله واحد: الآب والابن والروح القدس، ونحن "يكفينا أن نعرف هذا، فلا تبحثوا بطريقة تخمينية في طبيعته أو جوهره، لأنه لو كان قد كُتب شيء في هذا الشأن لكان يمكننا أن نتحدث عنه. فلا ندع أنفسنا نتجاسر في أن نذهب إلى أبعد مما هو مكتوب، ويكفي لخلاصنا أن نعرف أنه يوجد آب وابن وروح قدس".[170] وقد يفسِّر لنا هذا التوجه سبب عزوف ق. كيرلس - بخلاف الآباء الآخرين المعاصرين له - عن التحدث بوضوح عن كل من الروح القدس أو الابن بأنه 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος)[171]، وذلك بالرغم من أنه كان يؤكد بصورة قاطعة أن كلاً من الروح القدس والابن هما بلا انفصال، واحد في ذات الجوهر والقدرة مع الآب. وكان ق. كيرلس يرفض تماماً بدعة سابليوس التي تنادي بأن الله أقنوم واحد، أو بدعة القائلين بأن الله ثلاثة آلهة - تلك البدع التي خلطت بين الثلاثة أقانيم أو التي فصلت بين بعضهم البعض.[172]

وبرغم هذه القيود التي وضعها ق. كيرلس، إلاّ إنه شعر أنه يجب عليه أن يؤكد ويجزم بأن الروح القدس ليس قوة كونية غير أقنومية - مثل 'الروح (πνεῦμα)' التي كان يتكلم عنها الرواقيّون - بل هو أقنوم (شخص) حقيقي، حيّ، فاعل، عاقل، ناطق، وكائن

169 Cyril of Jer., *Cat.*, 16.2 and 13.

170 Cyril of Jer., *Cat.*, 16.24.

171 But cf. Sozomen, *Hist. eccl.*, 7.7, for a reported change in Cyril's views.

172 Cyril of Jer., *Cat.*, 16.3-4; 17.34; cf. 17.4f, 34.

جوهرياً في اللاهوت غير المنقسم الذي للثالوث.[173] وقد صاغ ق. كيرلس العبارة تلو الأخرى، ليوضح حقيقة أن الروح القدس على الرغم من كونه قوة الله الفائقة وغير المفحوصة، إلاّ أنه - وبصورة أساسية وكاملة - أقنوم حقيقي في نمط وجوده الإلهي.[174] ويقول ق. كيرلس عن الروح القدس: "وهو مع الآب والابن ممجد بمجد اللاهوت... لأنه يوجد إله واحد، (الآب) أبو المسيح؛ ورب واحد يسوع المسيح، الابن الوحيد المولود من الله الوحيد؛ وروح قدس واحد*، الذي يقدس ويؤله الكل."[175] ويضيف ق. كيرلس قائلاً: "الآب يهب كل الأشياء بالابن، وعطايا الآب ليست إلاّ هي بعينها عطايا الابن وعطايا الروح القدس، لأنه يوجد خلاص واحد وسلطان واحد وإيمان واحد؛ إله واحد الآب، ورب واحد ابنه الوحيد، وروح قدس واحد البراكليت."[176] وهذا الروح حيّ وفعَّال، وهو أقنوم حقيقي كائن جوهرياً في الله، ومساوٍ في الكرامة للآب والابن، وحاضر معهما على الدوام. وهو بهذا ليس فقط كيان حيّ وعاقل بذاته، بل هو مصدر الخلق والتقديس لكل الأشياء التي صنعها الله بالمسيح. إذن فالقديس كيرلس رأى أن الروح القدس هو مصدر الروحانية والاستنارة والعقلانية، ولذلك فهو الذي تدين له كل الطبائع الروحية والعاقلة الأخرى (بعقلانيتها وروحانيتها).[177]

وهنا - كما في كل تعليم الآباء الذين كتبوا باليونانية خلال القرن الرابع - كان الإيمان بأن حضور الله المباشر، لا يعني أن الله

---

[173] Cyril of Jer., *Cat.*, 16.3f, 12, 24; 17.2, 5.

[174] Cyril of Jer., *Cat.*, 16.3, 13; 17.2, 5, 28, 33f.

* إرجع إلى القداس الإلهي حيث نجد في كل من تقدمة الحمل والاعتراف تُذكر عبارة "واحد هو الآب القدوس، واحد هو الابن القدوس، واحد هو الروح القدس.."

[175] Cyril of Jer., *Cat.*, 4.16; cf. 6.1, 6f; 16.3.

[176] Cyril of Jer., *Cat.*, 16.24.

[177] Cyril of Jer., *Cat.*, 4.16; 16.3; 17.2, 5, 28, 33f.

يطغى على (أو يكتسح) الكائنات المخلوقة، ولكنه يعني بالحقيقة أنه يبقيها ويحفظها. وهذا أيضاً صحيح - كما أشار ق. باسيليوس وديديموس - حتى بالنسبة للمذنبين الذين يقعون تحت حكم الله.[١٧٨]
وكان تعليم ق. كيرلس الأورشليمي عن الروح القدس في هذا الصدد واضحاً أشد الوضوح، إذ تحدث عن حضور الله الذي يعطي الحياة للعالم، بأنه هو نعمة الروح القدس، التي هي مثل الأمطار، لا تتغير عندما تهبط إلى أسفل ولكنها تتكيف مع طبيعة كل مَن يستقبلها. وبينما الروح القدس هو واحد في طبيعته الخاصة، وغير منقسم في ذاته، إلاّ أنه يقسِّم لكل واحد نعمته، وحسب مشيئة الله وباسم المسيح يعمل عجائب كثيرة.[١٧٩]

ولذا ينبغي علينا، أن ننظر إلى الروح القدس بكونه حضور الله: الخالق والفعّال والمنير، الذي يتفاعل مع مخلوقاته من البشر بالشكل الذي يُبقي على علاقتهم به كمصدر لحياتهم الروحية والشخصية والعقلانية. ويعبِّر ق. كيرلس الأورشليمي عن حضور الروح القدس المميَّز فينا بأنه بينما يأتي (الروح) إلينا ويعمل فينا بقوة الله غير المحدودة، إلاّ أنه لا يعصف بنا بجبروت وعنف، حيث إن حلوله يكون بشكل مختلف تماماً. ويقول ق. كيرلس: "هو يحل برقة، ونحن نشعر به كالعطر، وحمله خفيف للغاية، وفي حلوله تشع خفقات من نور. هو يأتي بحنو الوصيّ الحقيقي، لأنه يأتي ليخلّص ويشفي، ليعلّم ويوبِّخ ويقوي وينصح وينير العقل".[١٨٠] وهذا الربط بين الروح القدس والنور كان شائعاً تماماً عند آباء القرن الرابع، الذين كثيراً ما كانوا يشيرون (في شرحهم) إلى النور

---

[178] Basil, *De Sp. St.*, 38-40; Didymus, *De Trin.*, 2.6.
[179] Cyril of Jer., *Cat.*, 16.11-13, with reference to 1Cor. 12.1-11.
[180] Cyril of Jer., *Cat.*, 16.16.

المخلوق وسلوكه، حتى ما يتمكن الناس (من خلال هذا المثل) من إدراك شيء عن الطريقة الصامتة غير المحسوسة التي يعمل بها الله في خليقته.[١٨١] إذن، فالروح القدس و**الكلمة** الذي صار جسداً يمكن وصفهما بأنهما "النور المعطي الحياة"[١٨٢]، فكما أن في يسوع المسيح "كانت الحياة" التي هي نور للناس، فهكذا أيضاً الروح القدس يعمل بهذا النوع من القوة الهادئة والفائقة السمو. وإذا كان (الله) ضابط الكل هو وحده القادر أن يكون لطيفاً للغاية، فالروح القدس يمكن وصفه بأنه هو لطف الله الآب ضابط الكل.

عمل الروح القدس في تكميل وتقديس الكائنات العاقلة

ويمكننا ربط هذا الفهم الكيرلسي لصفات الروح القدس المميَّزة، بتعليم ق. باسيليوس عن الطريقة التي بها "يتمم الروح القدس كمال الكائنات العاقلة، ويكمِّل امتيازها".[١٨٣] فبما أن الروح القدس لا ينفصل قط في الجوهر أو القدرة عن الآب والابن، فهو متحد بهما في كونهم مصدر (πηγή) وعلّة (αἰτία) كل الأشياء في خلقتها الأولى، غير أن ق. باسيليوس ميَّز بين عمل الآب بكونه 'العلّة الأصلية أو المصدرية' (τήν προκαταρκτικήν αἰτίαν) لكل المخلوقات، وبين عمل الابن بكونه 'العلّة الفعَّالة أو العاملة' (τήν δημιουργικήν αἰτίαν)، وبين عمل الروح القدس بكونه 'العلّة المحقِّقة للكمال' (τήν τελειωτικήν αἰτίαν).[١٨٤] ويقول ق. باسيليوس: "إن المبدأ الأول لكل الموجودات هو واحد، (الآب)،

[181] See, for example, Basil, *Hex.*, 2.3-8; *De Sp. St.*, 22f.
[182] Gregory Naz., *Or.*, 31.3, 29;41.9, 14.
[183] Basil, *De Sp. St.*, 61.
[184] Basil, *De Sp. St.*, 38; see also 48-56.

وهو يخلقها بالابن، ويكمّلها (أي يُتمم كمالها) بالروح".[١٨٥] وقد نظر ق. باسيليوس إلى عمل الروح القدس على أنه حضور الله مع مخلوقاته في العالم - بكامل حريته السيادية - ليحقق ويكمّل قصده (من خلقتهم) في أن يكون البشر في علاقة دائمة ومستقرة مع قداسة الله وربوبيته.[١٨٦] واختار ق. باسيليوس أن يستخدم في هذا الصدد كلمات (τελειοῦν)، (τελειωτικός) والتي تحمل المعنى المزدوج للتكميل (أو الكمال) والتقديس معاً.[١٨٧] وكانت هذه الكلمات مناسبة جداً للتعبير عن إرادة الله في حضوره في البشر من أجل أن يثمر قصده الإلهي من جهة علاقتهم به. ومن خلال حضوره الفائق الوصف في الروح القدس، فإن الله على الدوام يسند مخلوقاته في وجودهم وبقائهم، وبفضل حضوره في داخلهم يحقّق علاقتهم مع نفسه وبالتالي يصبح هو أساس حياتهم ومصدر استنارتهم. وعلاوة على ذلك، فإن الروح القدس بحضوره يكون هو 'المكان' (τόπος) الذي يلتقي فيه الناس مع الله، ويُعطَون إمكانية الشركة معه وقبول إعلانه والدخول في عبادته.[١٨٨] واستطاع ق. غريغوريوس النزينزي، صديق ق. باسيليوس، أن يعبّر عن العلاقة التي يقيمها الله معنا من خلال روحه القدوس بقوله: إن الله، يُدخلنا بنفسه في علاقة مع نفسه.[١٨٩] إذن، ففي عملية رفع البشر من أسفل، والعمل داخلهم، والوصول بهم إلى هدفهم الحقيقي في الله، فإن

---

[185] Basil, *ibid.*, 38. Cf. Gregory Nyss., *non tres dei*, Jaeger, 3.1, p.47ff; انظر تمييز ق. غريغوريوس النزينزي بين كل من 'المسبب' (αἴτιος) و'الفاعل' (δημιουργός) و'المكمّل' (τελειοποιός).

[186] Basil, *De Sp. St.*, 49, 51f, 55ff, 61f.

[187] Basil, *ibid.*, 38-40.

[188] Basil, *ibid.*, 46-49, 55, 61-64.

[189] Gregory Naz., *Or.*, 31.12.

الروح القدس يجعلهم يشاركون في حياة وقداسة الله ذاته، لأن "بلوغهم الكمال" (τελείωσις) هو هو "تقديسهم" (τελείωσις)."[190]

وإذا تتبعنا هذا النضوج في فهم عقيدة الروح القدس كما ظهرت في تعليم آباء مثل ق. باسيليوس وق. كيرلس الأورشليمي، فلا يجب أن نغفل المنظور الخريستولوجي العميق الذي ظهر قبلاً عند ق. أثناسيوس، والذي أوضح فيه أنه في ضوء علاقة التلازم والتواجد (الاحتواء) المتبادل التي بين الروح القدس والابن المتجسد نستطيع أن ندرك بالحقيقة عمل الروح في البشر، حيث إنه يقدسهم من خلال علاقتهم مع الله (حيث يأخذ من الابن ويعطيهم). ومن هنا ندرك أن "العلّة المحقِّقة للكمال" ينبغي أن تُفهم مقترنة بتجسد "علّة الله الفعَّالة أو العاملة" الذي هو يسوع المسيح.

شفاء وتجديد وتكميل وجودنا 'الشخصي'

لقد صار الابن الأزلي إنساناً دون أي انتقاص للطبيعة الإنسانية (التي اخذها في تجسده)، بل على العكس كان لها وجود كامل وحقيقي. وهذا يعني في لغة ق. إبيفانيوس وق. كيرلس الأورشليمي أن طبيعة المسيح البشرية قد تشخصَنت أو أُعطيت حقيقة أقنومية في اتحادها بأقنوم ابن الله المتأنس، وقد حدث هذا في يسوع المسيح بطريقة فريدة للغاية. وبالنسبة لنا، فمع أننا كلنا أشخاص في كياننا المخلوق، إلاّ أننا بفضل عمل **كلمة** الله وروح الله، صار لنا

---

[190] Basil, *Con. Eun.*, 3.5; *In Ps.*, 48. 1f; also Athanasius, *Con. Ar.*, 2.41f, 46; 3.22; *Ad Ser.*, 1.6, 9, 22f, 29; 2.7; 4.7, etc.

وجود متأقنم* حقيقي في علاقتنا بالله، وفي علاقة كل منا بالآخر. فنحن أشخاص، ولكن ليس بشكل مستقل أو مطلق (أي أن هذا ليس أمراً نابعاً من ذواتنا)، وإنما بصورة اعتمادية وعرضية، وهذا يعني أننا أشخاص ليس بذواتنا ولكن بآخر أي 'أشخاص مُشَخصَنين' والذي يعني باللاتينية (*persona personata*). ولكن الله هو وحده الشخص الحقيقي في ذاته، وبكونه هو الكمال المطلق للوجود 'الشخصي' (الأقنومي)، فإن الله هو المصدر (πηγή) والمُسبب (αἴτιος) لكل واقع 'شخصي' آخر، لأنه وحده هو 'الشخص المُشخصِن' (*persona personans*). وبالتحديد من منطلق هذا العمل المُشخصِن، فإن ابن الله "نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء، وتأنس". ولم تحل ألوهية الابن محل الطبيعة البشرية أو تطغى عليها - وينطبق هذا أيضاً بالنسبة للعقل البشري والروح البشرية (في المسيح) - وإنما ما حدث كان هو العكس تماماً، ولذلك ينبغي علينا أن نقول إنه لا يوجد إنسان له مثل كمال الطبيعة البشرية المتأقنمة التي للمسيح. ومن هذه الزاوية يتعين علينا بالحقيقة أن ننظر إلى عمل الله في الخلاص والتجديد بالمسيح وفي الروح القدس كما أعلنه لنا الإنجيل، فبدلاً من أن يكتسح طبيعتنا البشرية أو يدمر وجودنا الشخصي، كان حلول الله فينا بالمسيح يسوع وفي الروح القدس هو ما أدى إلى شفاء

---

* 'الشخص' (الأقنوم) له مدلول يختلف تماماً عن مدلول 'الفرد'. فالشخص هو من لا يوجد أو يحيا إلا في شركة واتحاد الحب مع آخر، وهو يحقق ذاته (بكونه شخص) في حبه الحر الكامل للآخر، وفي تقديمه للآخر على نفسه، وفي اختفائه هو وإظهار الاخر، وفي اتحاده الكامل مع الآخر. والاتحاد لا يحدث إلا بين أشخاص (أقانيم) بكل ما تعنيه الكلمة، أي بين من يحيون على صورة أقانيم الثالوث. إذن الوجود المتأقنم (الذي خُلقنا لنحياه) هو الوجود في شركة واتحاد - وليس الوجود الفردي - سواء مع الله أو مع بعضنا البعض.

وتجديـد واسـتعادة وجودنـا البشـري الشخصـي*.[١٩١] وهـذا العمـل المُشخصِـن الـذي للـروح القـدس لا يجـب فهمـه بمعـزلٍ عـن فعلـه التقديسي في المعمودية (والمرتبط باسمه الخاص). وحيث إن روح الله يُدعى "الروح القدس" إعلاناً لهويته الشخصية المميَّزة، فلذلك فإنه في المعمودية المقدسة، يختمنـا الـروح باسم الله ليتبنانـا أبنـاءً لـه، ومـن خـلال حضـوره السـري فينـا كـروح الابـن وروح الآب فإنـه يعطينـا أن نصـرخ "يـا أبـا الآب"[١٩٢]، وهـذا مـا يعنيـه أن نكـون "في المسـيح" و "في الروح" في وقت واحد، لأنه بالمسيح وفي الروح القـدس نكـون بـاليقين في شركة شخصية مع الله الحي المثلث القانيم.[١٩٣]

٣. انبثاق الروح القدس

دور القديس أثناسيوس في وضع أساس عقيدة الروح القدس

كـان ق. أثناسيوس، هو الذي وضـع الأسـاس الثابـت لعقيـدة الـروح القـدس، إذ أوضـح أن معرفتنـا للـروح، في علاقتـه داخـل الثـالوث وفي

---

* كانت غاية خلقة الإنسان هي أن يحيا في شركة واتحاد الحب مع الله ومع الآخرين، ولكن الخطية أخرجت الإنسان عن صورة أقنوميته (أي عن صورة الله) وعن غاية خلقته، وظهر أثر الخطية في الفردية التي أصبح الإنسان عليها. ولذلك كان الخلاص الذي من الآب بالمسيح في الروح القدس ليعيد الإنسان مرة أخرى إلى صورته الأولى ويعيده شخصاً ـ لا فرداً ـ قادراً أن يحيا في اتحاد مع الله ومع الآخرين. ومن هنا كان عمل الله الخلاصي في حياة الإنسان هو عمل مُشخصِن (مؤقنم) بالمسيح وفي الروح القدس.

[191] Cf. Epiphanius on this, *Anc.*, 68; Haer., 74.4.

[١٩٢] رو ٨:١٥؛ غل ٤:٦؛ انظر:

Cyril of Jer., *Procat.*, 1ff; *Cat.*, 1.1ff; 3.1ff; 7.14; 17.4, 6; 21.1ff; 23.5.

[١٩٣] هذا كان باليقين جزءاً من المعنى الذي يتضمنه مفهوم 'التأليه' (θεοποίησις) في الفكر اللاهوتي الآبائي اليوناني (المدوَّن باليونانية). انظر:

Athanasius, *De decr.*, 14, 31; *Con. Ar.*, 1.9, 39, 78; 2.59,70; 3.19, 33, 53; 4.21f; *Ad Ser.*, 1.23 ff; *De syn.*, 51; *Ad Adel.*, 4; *Ad Max.*, 2, etc.

طبيعته الذاتية الإلهية كروح الله، يجب أن تأتي من معرفتنا للابن. كما أنه استخدم مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) في الحديث عن الروح القدس بالضبط كما استخدمه من قبل في الحديث عن الابن.[194]

ويقول ق. اثناسيوس عن الروح القدس:

-"الروح القدس ينبثق من الآب (παρά τοῦ Πατρός ἐκπορεύεται)، وإذ هو خاص* بالابن (καί τοῦ Υἱοῦ ἴδιον ὄν) فإنه يُعطى منه (أي يُرسل من الابن) (παρ' αὐτοῦ δίδοται) للتلاميذ ولكل الذين يؤمنون به".[195]

-"الروح القدس ينبثق من الآب، ويأخذ# منه (من الابن) (καί ἐκ τοῦ αὐτοῦ λαμβάνει) ويعطي".[196]

-"الروح القدس يأخذ من الابن (ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνει)".[197]

-"فإن كان الابن هو من (ἐκ) الآب وخاص بجوهره (ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ)، فإن الروح القدس الذي هو من

---

194 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.27; 3.1.

* خاص بالابن أي يخصه أو أنه خاصته (his own)، والكلمة اليونانية (ἴδιος) تعني خاص أو خصوصي أو ذاتي.

195 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.2; cf. 3.1; 4.3.

على غير ما يحاول البعض خطأ الاستناد إلى الآية "يأخذ مما لي ويعطيكم" (يو ١٦: ١٤) لكي ما ينسبوا انبثاق الروح الأزلي إلى الابن مع الآب، فإننا نجد ق. أثناسيوس يشرحها (في رسائله إلى سرابيون ١: ٢٠) على أنها تشير فقط إلى مجرد إرسال الروح القدس من الابن، حيث يقارن بين ما سمعه الابن من الآب وتكلم به (يو ٨: ٢٦) وبين ما يسمعه الروح القدس من الابن ويتكلم به "لأنه لا يتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به.... لأنه يأخذ مما لي ويعطيكم".(يو ١٦: ١٤)

196 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.11.

197 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.20; 3.1; 4.1f.

(ἐκ) الله (الآب) لابد أيضاً أن يكون خاصاً بجوهر الابن من جهة كيانه* (ἴδιον εἶναι κατ’ οὐσίαν τοῦ Υἱοῦ)."[198]

-"ولأن الروح واحد، بل ولأنه خاص **بالكلمة** الذي هو واحد، فهو خاص بالله الذي هو واحد وله ذات الجوهر الواحد (ὁμοούσιον) معه ... وفي الطبيعة والجوهر، (هو مختلف عن المخلوقات ولا يوجد شيء خاص أو مشترك بينه وبينها) ولكنه هو (أي الروح) خاص بلاهوت الابن وجوهره وليس غريباً عنه، وكذلك بالنسبة للثالوث القدوس."[199]

وكان ق. أثناسيوس قد وضع أساس عقيدة الروح القدس وعلاقته الكيانية مع الآب والابن، في أثناء جداله مع الأريوسيين[200]، وأوضح أن الابن ليس مختلفاً في الجوهر (ἑτερούσιος) عن الله (الآب)، ولا غريباً (ἀλλότριος) عن طبيعته، بل له ذات الجوهر الواحد (ὁμοούσιος) والطبيعة الواحدة (ὁμοφυής) معه. وبالمثل أيضاً لابد أن ننظر إلى الروح القدس بكونه له ذات الجوهر الواحد (ὁμοούσιος) مع الله (الآب)، ولا يمكن فصله عن الابن، لأن الثالوث القدوس غير قابل للانقسام وذو طبيعته واحدة (ὁμοφυής).[201] وبينما تردد ق. باسيليوس وق. كيرلس الأورشليمي في استخدام مفهوم 'الوحدانية في ذات الجوهر' في تعليمه عن الروح القدس، نجد ق. غريغوريوس النزينزي غير متردد بالمرة. مقتفياً في

* يتضح المعنى المقصود إذا بدأنا الجملة من نهايتها، أي بما أن الروح القدس هو أيضاً من الآب، فلابد أن يكون خاصاً بالابن الذي هو من الآب.

198 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.25; 3.1; 4.3f.

199 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.27; 3.1; 4.3.

200 Athanasius, *Con. Ar.*, 1.15, 47f; 1.50, 56; 2.18; 3.15, 24, 25, 44; cf. also the addendum to the *Ad Ser.*, 4.8-23, Athens ed., 33, pp. 133-149; and *Con. Apol.*, 1.9.

201 Athanasius, *Con. Ar.*, 1.58; *Ad Ser.*, 1.17, 28; 3.1.

ذلك أثر ق. أثناسيوس ـ في أن يقول: "هل الروح القدس هو الله؟ بكل يقين. إذن هل هو 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος)؟ نعم، طالما هو الله".[٢٠٢] وعندما اجتمع مفهوم 'الوحدانية في ذات الجوهر' (ὁμοούσιος) مع مفهوم أن الأقانيم 'كيان شخصي أساسي في داخل جوهر الله' (ἐνυπόστατος) ـ مثلما ظهر بقوة عند ق. إبيفانيوس ـ صار الطريق مفتوحاً لفهم أعمق للثالوث، ولعقيدة انبثاق الروح القدس من جوهر الآب في توازٍ مع ما قد تم بالنسبة لعقيدة الابن التي أقرَّها مجمع نيقية.

'ما هو' الله الآب نحونا بابنه في الروح القدس، هو نفس 'ما هو' الله أزلياً في ذاته

وفي تطبيق الـ 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) على علاقة الابن المتجسد بالله الآب، عبَّر آباء نيقية بدقة عن إيمانهم، بأن 'ما هو' الله نحونا ـ في إعلانه وعمله الخلاصي بيسوع المسيح ـ هو نفس 'ما هو' الله أزلياً في ذاته. ولذا أكَّد الآباء أيضاً أن المسيح هو "من جوهر الآب (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός)، إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق". وكان هذا الفكر ينطوي على تحركٍ في اتجاهين معاً وهو أن: 'ما هو' الله نحونا (بابنه المتجسد) هو نفس 'ما هو' الله في ذاته، و'ما هو' الله في ذاته هو نفس 'ما هو' الله نحونا. فالآب والابن يتواجد كل منهما في الآخر (ويحتوي كل منهما الآخر) في جوهر الله الواحد، وكما عبَّر عن ذلك ق. إبيفانيوس وديديموس فإن كل منهما يتواجد 'أقنومياً' في الآخر، أي أنه فيما يتعلق بحقيقتيهما الأقنومية المتمايزة فإن كل منهما هو

[202] Gregory Naz., *Or.*, 31.10.

'الله بالكامل' (ὅλος Θεός). وقد اتضح لنا ـ كما رأينا ـ أن عقيدة نيقية في الروح القدس، كما هي بالنسبة للآب والابن، كانت تنطوي على نفس الفكر 'الثنائي الاتجاه'، وذلك بفضل علاقة التلازم والتواجد (الاحتواء) المتبادل بين الروح القدس وكل من الآب والابن. وكان إيمان الكنيسة بالنسبة للروح القدس ـ كما ظهر في كل خبرتها وتسبيحها ـ هو أن أعمال الروح المميَّزة: في النطق على لسان أولاد الله (في الكتب المقدسة)، وفي الخلاص، والاستنارة، والتقديس، والتحرير، يُنظر إليها بكونها أعمال إلهية؛ لأنه في الروح القدس يكون كياننا البشري تحت التأثير المباشر لكيان الله الخالق والضابط الكل ومصدر كل وجود. ومن هنا كان الاعتراف بأن الروح القدس، في طبيعته وكيانه الذاتي، يعمل فينا كل أعماله الإلهية بما يهبنا من بركة ونعمة*، لأن الروح ـ وكما هو الحال بالنسبة للابن ـ ينتمي إلى ويتدفق من الجوهر الداخلي للاهوت. ولذا يقول ق. إبيفانيوس: "عندما تنطق بالـ 'هومواووسيوس'، فإنك تؤكد بأن الابن إله من إله، وأن الروح القدس أيضاً هو إله من نفس اللاهوت".[٢٠٣]

وهنا أيضاً نجد تحركاً في اتجاهين معاً وهو أن: 'ما هو' الروح القدس نحونا هو نفس 'ما هو' الروح في ذاته، و 'ما هو' الروح القدس في ذاته هو نفس 'ما هو' الروح نحونا. فالروح القدس هو مع الآب والابن على الدوام، في علاقة تواجد (احتواء) متبادل معهما في جوهر الله الواحد، ولكن علاقة التواجد 'الأقنومي' المتبادل هذه

* استخدم ق. أثناسيوس هذا المدخل ليثبت ألوهية الروح القدس (انظر الرسائل إلى سرابيون ١:٢٤) "فلو كان الروح القدس مخلوقاً، لما كان لنا اشتراك في الله بواسطته، فإن كنا قد اتحدنا بمخلوق، فإننا نكون غرباء عن الطبيعة الإلهية حيث إننا لم نشترك فيها".

203 Epiphanius, *Anc.*, 6.

تكون بحيث إنه، في جوهر الله الواحد، الروح القدس يكون دائماً هو روح قدس، كما أن الآب هو دائماً آب، والابن هو دائماً ابن، وكل من الأقانيم الثلاثة هو بالحقيقة "الله بالتمام والكمال" كما كان ق. إبيفانيوس يحب أن يقول.[204] أي أن الروح القدس ينتمي إلى الجوهر الداخلي الذي لله الواحد، كما ينتمي إلى العلاقات الداخلية التي للاهوت كآب وابن وروح قدس. فالروح القدس ليس إضافة بالنسبة للثالوث، لأن الله الآب لا يكون الآب ولا الله الابن يكون الابن بدون الله الروح القدس. ولذلك هناك عمل إلهي واحد: الذي هو من الآب بالابن في الروح القدس، لأن كل ما هو للآب وللابن هو أيضاً للروح القدس ما عدا كونهما 'آب' و'ابن'.[205]

ومن هنا استطاع ق. غريغوريوس النزينزي أن يتحدث عن الروح القدس أنه في وسط الآب والابن[206]، كما استطاع ق. باسيليوس أن يتحدث عن الشركة (κοινωνία) التي للروح مع الآب والابن (في الطبيعة والجوهر)، وأن يجد في تلك الشركة (κοινωνία) وحدانية اللاهوت.[207] وبالمثل فإن ق. إبيفانيوس قد تحدث عن الروح القدس بأنه "في وسط الآب والابن"، بل واستطاع حتى أن يقول عنه أنه "رباط الثالوث".[208] غير أن أغسطينوس قد تمادى في هذا المفهوم عن الروح القدس لدرجة أنه قال عن الروح أنه (سبب) "شركة الآب

---

204 Epiphanius, *Anc.*, 10, 81; *Haer.*, 69.44, 56; 72.1; 76.21; *Exp. Fidei*, 18.

٢٠٥ يقول ق. غريغوريوس النزينزي: "كل ما لدى الآب هو لدى الابن أيضاً ماعدا كونه (أي الآب) غير مولود. وكل ما لدى الابن هو لدى الروح القدس أيضاً ما عدا كونه (أي الابن) مولوداً".(خطبة ٤١:٩)

206 Gregory Naz., *Or.*, 31.8.

207 Basil, *De Sp. St.*, 30, 38, 45ff, 68; cf. Athanasius, *Ad Ser.*, 1.20; 3.1; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, Jaeger, 2, p. 328; Hilary, *De Trin.*, 2.33.

208 Epiphanius, *Anc.*, 4, 7f; *Haer.*, 62.4; 74.11.

والابن في ذات الجوهر الواحد"*، وأنه هو "الحب المتبادل الذي به يحب الآب والابن كل منهما الآخر".[٢٠٩] وكان النمو الذي حققه الفكر اللاهوتي النيقاوي قد أدرك أن علاقات التلازم والتواجد (الاحتواء) المتبادل بين الآب والابن والروح القدس والتي أُعلنت في أعمال الله الخلاصية بالمسيح وفي الروح القدس، ليست مجرد مظاهر وقتية لطبيعة الله بل هي ثابتة وأزلية في داخل الجوهر الواحد للثالوث.[٢١٠] ويقول ق. إبيفانيوس: "إن الله واحد، الآب في الابن والابن في الآب مع الروح القدس، ... آب أقنوم حقيقي، وابن أقنوم حقيقي، وروح قدس أقنوم حقيقي، ثلاثة أشخاص (أقانيم) ولاهوت واحد، جوهر واحد، مجد واحد وإله واحد. وعندما تفكر في الله (الواحد) فأنت تفكر في الثالوث، ولكن دون أن تخلط في ذهنك بين الآب والابن والروح القدس. لأن الآب هو الآب، والابن هو الابن، والروح القدس هو الروح القدس، ولكن دون أن يكون في (هذا) الثالوث أي انحراف عن الوحدانية والتطابق".[٢١١]

---

* كان ق. أثناسيوس واضحا جداً في رفضه فكرة أن الروح القدس هو سبب وحدة **الكلمة** بالاب: "لأن **الكلمة** لا يشترك في الروح القدس حتى يصير في الآب،... فالروح لا يوحد **الكلمة** بالآب...، فالابن هو في الآب لأنه كلمته وشعاعه" (ضد الريوسيين ٣:٢٥)

[209] Augustine, *De Trin.*, 6.7; 15.27, 50.

[٢١٠] من المؤكد أن مصطلح 'التواجد (الاحتواء) المتبادل' (περιχώρησις) قد بدأ استخدامه اللاهوتي من خلال ق. غريغوريوس النزينزي (*Or.*, 18.42; 22.4; *Ep.*, 101.6.). انظر:

Comments of G.S. Kirk and J.E. Raven (*The Presocratic Philosophers*, 1957, pp. 373, 380), with reference to the *Scholia* on Gregory's *Orationes, MPG*, 36.991.

انظر أيضاً هذا المفهوم عند الآباء الذين سبقوا ق. غريغوريوس النزينزي:

Athenagoras, *Suppl.*, 10; Irenaeus, *Adv. haer.*, 3.6.2, vol. 2, p. 22f; Dionysius of Alex., *ap.* Athanasius, *De decr.*, 26; Hilary, *De Trin.*, 3.4; 4.10.

[211] Epiphanius, *Anc.*, 10.

وفي ضوء نضوج عقيدة الثالوث هذه، والتي تجمع بين مفهوم الجوهر الإلهي الواحد ومفهوم الوحدة الداخلية التي للأقانيم الإلهية الثلاثة، فإننا نستطيع أن نتطرق بشكل أفضل إلى موضوع انبثاق الروح القدس.

انبثاق الروح القدس في تعليم القديس أثناسيوس

يخبرنا ق. أثناسيوس أنه في سياق الحوار حول الثالوث والوحدانية، أثار ديونيسيوس الإسكندري موضوع انبثاق الروح القدس، وذلك قبل مجمع نيقية بوقت طويل. ففي دفاعه عن مفهوم 'وحدة المبدأ (الرأس)' (Μοναρχία) ضد بدعة القول بأن الله ثلاثة آلهة (*tritheism*) أو البدعة القائلة بأن الله أقنوم واحد (*unipersonalism*)، أصرّ ديونيسيوس على أن يأخذ الروح القدس في الاعتبار من ناحية "مِن أين، وممن ينبثق"، وقد أشار إلى الشركة (κοινωνία) التي بين الآب والابن، وقال: "(الآب والابن) الذيْن في يديهما الروح القدس، الذي لا يمكن أن ينفصل عن ذاك الذي يرسله أو عن ذاك الذي ينقله".[٢١٢]

وكان هذا هو الموقف الذي تبنّاه ق. أثناسيوس نفسه، حيث قال: "الروح القدس الذي ينبثق من الآب، هو دائماً في يديّ (لدى) الآب الذي يرسله والابن الذي يعطيه".[٢١٣] إلاّ أن هذا الفكر اكتسب قوةً وثباتاً عند ق. أثناسيوس بفضل عقيدته عن علاقة التلازم والتواجد (الاحتواء) المتبادل بين الأقانيم الإلهية الثلاثة، حيث نجده يقول: "الروح (القدس) ليس خارج **الكلمة**، بل إذ هو في **الكلمة** فهو في

---

[212] Athanasius, *De sent. Dion.*, 17; cf. also *De syn.*, 26.
[213] Athanasius, *Exp. fidei*, 4.

الله **بالكلمة**"*.[٢١٤] وبما أننا نأخذ معرفة الروح القدس الحقيقية - بحسب تعليم ق. أثناسيوس - من معرفة الابن، على أساس وجود الروح في الابن وفي الله، فإن عطية الروح القدس لابد أن تأتينا "بالمسيح ومن المسيح" علاوة على أنه "من الآب"، لأن الروح القدس مثل الابن هو "في الله" و "من الله".[٢١٥]

إذن فبالنسبة للقديس أثناسيوس، كان انبثاق الروح القدس من الآب مرتبط ارتباطاً وثيقاً "بولادة الابن من الآب والذي يفوق ويسمو فوق أفكار الناس".[٢١٦] وحيث إنه لا يكون من التقوى أن نسأل عن كيفية انبثاق الروح القدس من الله، فقد رفض ق. أثناسيوس أن

* رغم أن هذا النص يمكن أن يُساء فهمه بمعنى أن الروح القدس يكون في الله الآب **بالكلمة**، إلا أننا إذا رجعنا إلى الفقرة التي أُخذ منها هذا النص (الرسائل إلى سرابيون ٣:٥) سنجد أنها تدور حول عمل الروح ووحدانيته مع عمل الآب والابن، فيبدأ ق. أثناسيوس بالكلام عن أن الروح ليس مخلوقاً بل هو فاعل في عمل الخلق، ويستمر في إثبات ألوهية الروح من منطلق وجوده الدائم مع الابن في كل أعماله الإلهية "لأنه حيث يكون **الكلمة** (فاعلا)، فهناك أيضاً الروح (محققاً)"، وحتى النطق على لسان أولاد الله يكون فيه الروح أيضاً ملازماً **للكلمة**، ويختم الحديث بقوله إن المواهب تُعطى في الثالوث..."لأن الآب نفسه بالكلمة في الروح يعمل كل الأشياء ويعطيها". ومن هذا السياق نستطيع أن نفهم النص في معناه المقصود والذي لا يتعرض لعلاقة الروح بالاب والابن في جوهر الله الواحد وإنما يدور حول عمل الروح القدس الغير منفصل عن عمل الابن والاب:

"لأن الروح ليس خارج **الكلمة** (حين يعمل أو يعطي)،
بل إذ هو في **الكلمة** (وهو يعطي)
فهو في الله **بالكلمة** (يعطي)."

كما أننا سنجد نفس هذا المعنى في نفس الرسالة (الفقرة ٣٠): "فما يقسمه الروح لكل واحد، يكون الآب هو الذي يمنحه بواسطة **الكلمة**... فالمواهب التي يمنحها الابن في الروح القدس تكون هي أصلاً مواهب الآب."

[214] Athanasius, *Ad Ser.*, 3.5.

[215] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.47f, 50; 2.18; 3.3ff, 15, 25; *Ad Ser.*, 1.2, 15, 20; 4.3.

[216] Athanasius, *De decr.*, 12.

يتناول مثل هذا السؤال. وهكذا لم تكن مشكلة ما يُسمىّ "بالانبثاق المزدوج" للروح القدس، واردة من الأصل عند ق. أثناسيوس[٢١٧]، بل كان كل تركيزه ينصب على فهم أن الروح القدس هو "من جوهر الله" و"من الله" وذلك في ضوء مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' وفي ضوء تفسير نيقية بأن "من الآب" تعني "من جوهر الآب" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός). وبالتالي كان تطبيق ق. أثناسيوس لمفهوم الـ 'هوموأووسيوس' على الروح القدس، له أثره ليس فقط في التأكيد على أن الروح القدس له ذات الجوهر الواحد مع الآب، ولكن أيضاً في كون انبثاق الروح هو من جوهر الآب وليس من أقنوم (ὑπόστασις) الآب.[٢١٨] وبالنسبة للقديس أثناسيوس، كانت حقيقة أن الابن والروح القدس كلاهما من جوهر الله الآب، إنما تعني أن الله له فعل ونشاط واحد وهو الذي يظهر في الأعمال المتمايزة للأقانيم الإلهية الثلاثة، ودائماً ما يأخذ شكل تحرك واحد "من الآب، بالابن في الروح القدس".[٢١٩]

تعليم الآباء الكبادوك عن الثالوث وانبثاق الروح القدس

وأستلم آباء كبادوكية هذا الإيمان بالثالوث من ق. أثناسيوس، ولكنهم كما رأينا دعوا إلى تمييز واضح بين الجوهر (οὐσία) وبين الأقنوم (ὑπόστασις) لكي يتمكنوا من تسليط الضوء على

---

[217] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.17f; 4.5; *Ad Ser.*, 1.15ff, etc. Cf. Cyril of Jerusalem, *Cat.*, 11.9.

[218] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.0, 22,25, 27; 2.5; 3.1.
كان فكر ق. أثناسيوس قاطعا تماما في هذا الأمر، وهو ما يؤكد أن الفرق بين 'الأوسيا' و'الهيبوستاسيس' كان واضحاً تماماً في الفكر اللاهوتي الأسكندري، رغم أننا نجد أن ق. أثناسيوس في حرومات مجمع نيقية (*De decr.*, 20; *De syn.*, 41) قد استخدم المصطلحين بصورة مترادفة (ارجع إلى الحاشية صفحة: ٢٨١).

[219] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.9, 12, 14, 20, 24, 28, 30; 3.5; 4.6.

أقانيم (أشخاص) الآب والابن والروح القدس في أنماط وجودهم المختلفة وخصوصياتهم المميَّزة. فعلاقة الابن الخاصة بالآب الذي هو مولود منه بالتحديد كابن، تختلف تماماً عن علاقة الروح القدس الخاصة بالآب الذي هو منبثق منه بالتحديد كروح مثل نفخة من الفم.[٢٢٠] وكان هذا التمييز الواضح بين 'الأبوة' و'البنوة' و'الانبثاق' له أثره في تحويل التركيز (في الشرح والتعليم) إلى الأقانيم (ὑποστάσεις) الإلهية الثلاثة، مع الاحتفاظ بكونّهم - بفضل طبيعتهم الإلهية المشتركة - لهم جوهر إلهي واحد (μία οὐσία).[٢٢١] إذن، شركة الطبيعة الواحدة لا يمزقها تمايز الأقانيم، كما أن خصوصية وتمايز الأقانيم لا يربكها شركة الجوهر الواحد.[٢٢٢] والابن يصدر من الآب بطريقة تتناسب مع الابن كابن 'بالولادة'، والروح القدس يصدر من الآب بطريقة تتناسب مع الروح كروح 'بالانبثاق'، وكل من ولادة الابن وانبثاق الروح أمر لا يُنطق به.[٢٢٣]

ومما يُذكر أن آباء كبادوكية عندما تحدثوا عن صيغة "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم" (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις) كان ذلك على أساس فهمهم بأن علاقة الجوهر (οὐσία) بالأقنوم (ὑπόστασις) هي مثل علاقة 'العمومي' (أو المشترك)

---

[220] Basil, *De Sp. St.*, 46; *Con. Eun.*, 2.28; *Ep.*, 214.4; 236.6; Gregory Nyss., *Or. Cat.*, 2; Gregory Naz., *Or.*, 41.9, 14.

[221] See especially Basil's *Epistles* 125, 214, 236, and Gregory/Basil, *Ep.*, 38.

[٢٢٢] انظر رسالة باسيليوس (أو غريغوريوس) (٣٨:٤) حيث ذكر عن الأقانيم أنهم في: "انفصال مرتبط، وارتباط منفصل (*conjoined separation, and a separated conjunction*)" في الله. وبالمثل أشار ق. غريغوريوس النزينزي للأقانيم الثلاثة بكونهم "منقسمين بلا انقسام ومتحدين في انقسام (*divided without division, and united in division*)" (خطبة ٣٩:١١؛ ٣١:١٤؛ ٤١:٩).

[223] See Gregory Naz., *Or.*, 29.8f; 30.19; 31.8f; 39.12.

بالخصوصي (أو المميَّز)، وقد لجأوا في شرح الوحدانية والتثليث في الله إلى الاستعانة بتشبيه بدا خطيراً وهو 'ثلاثة أشخاص مختلفين، لهم طبيعة واحدة مشتركة'، مما جعلهم موضع شك (ممن حولهم) في ميلهم بنوع ما إلى البدعة التي تنادي بثلاثة آلهة لهم طبيعة مشتركة (*tritheism*). وقد أنكر الآباء الكبادوك هذا الاتهام ورفضوه بشدة، كما يتضح لنا ذلك في كتاب ق. غريغوريوس النيصي: 'في أنه لا يوجد ثلاثة آلهة'.[٢٢٤]

وقد سعى هؤلاء الآباء إلى الحفاظ على وحدانية الله من خلال التأكيد على أن الله الآب - الذي هو غير مولود وغير معلول - هو الرأس الواحد أو مبدأ (ἀρχή) وعلة (αἰτία) الابن والروح القدس، على الرغم من أن هذا المفهوم لا يعني أنه هناك أي فاصل في الوجود أو الزمان أو المكان بينهم، وبدون أن يكون هناك "قبل" أو "بعد" في ترتيب وجودهم. وقد تضمَّن هذا التعليم مفهوماً 'سببياً' خاصاً، كان له تأثيره ونتائجه المباشرة.[٢٢٥] وهذه النظرة إلى الآب باعتباره المبدأ الموّحِد في اللاهوت كان قد قدمها بقوة ق. غريغوريوس النيصي حتى أنه استطاع أن يقول عن الابن والروح أنهما 'معلولان' (αἰτιατοί) بواسطة الآب، وذلك ليس من جهة طبيعتهما ولكن من جهة نمط وجودهما. وفي نفس الوقت اعتقد

---

[224] See Basil, *Hom. Con. Syc.*, Athens ed., 54, pp. 234-237; *Ep.*, 8, 31, 189.

[225] Basil, *Con Eun.*, 1.19, 25; Gregory Nyss., *Con Eun.*, 1.36, 39, 42; Gregory/Basil, *Ep.*, 38.4, 7.
غير أنه عند الحديث عن علاقات الله الخارجية (بما هو خارجه)، فإن الابن والروح القدس حينئذ يُنظر إليهما مع الآب بكونهم معاً رأس (مبدأ) (ἀρχή) واحد وعلة (αἰτία) واحدة:
Basil, *De Sp. St.*, 37; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.36; 3.64; *De Sp. St.*, Jaeger, 3.1, pp. 97ff, 105ff; *non tres dei*, Jaeger, 3.1, pp. 47ff; Gregory/Basil, *Ep.*, 38.4, etc.

ق. غريغوريوس أن كيان الروح القدس متأسس في كيان الآب من خلال كيان الابن.[226]

وهنا تظهر مشكلة من شقين، نستطيع أن نلاحظها بوضوح في كلام ق. غريغوريوس النيصي عن انبثاق الروح القدس، إذ يقول: "إن الروح القدس الذي هو مصدر كل الأشياء الصالحة في الخليقة، مرتبط (متصل) بالابن، ولا يُدرَك إلاّ متصلاً به. أما كيانه فيعتمد فيه على الآب كعلةٍ له، ومنه أيضاً هو ينبثق. ومن العلامات المميّزة لطبيعته الاقنومية أنه يُعرف بعد الابن ومعه، وأنه كذلك يستمد كيانه من الآب".[227] ففي الشق الأول من المشكلة، نجد أنه في رفض آباء كبادوكية للاتهام بأنهم في تمييزهم بين الأقانيم الثلاثة ـ بأنماط الوجود المتمايزة ـ أشاروا ضمنياً بوجود ثلاثة "مبادئ" إلهية (ἀρχαί)، وكذلك في محاولتهم الحفاظ على وحدة اللاهوت (ἕνωσις) بإرجاع الثلاثة أقانيم إلى 'مبدأ' (رأس) واحد أو 'علة' (αἰτία) واحدة في الآب، فإنهم قد فعلوا هذا على حساب تفرقة خاطئة ومدمرة بين ألوهية الآب باعتبارها "غير مستمدة أو غير معلولة" وبين ألوهية الابن والروح القدس باعتبارها "مستمدة أو معلولة" أزلياً.[228] أما الشق الثاني فيتجلى في كون آباء كبادوكية في تمييزهم بين أقانيم الثالوث القدوس، وضعوا العلاقات الداخلية بين الآب والابن والروح القدس في بناء

---

[226] Gregory Nyss, *non tres dei*, Jaeger, 3.1, p. 56f; see also *Con. Eun.*, 1.25, 33ff, 42; *Con. Eun.*, 2, Jaeger, 1, pp. 264ff; *Con. Eun.*, 3.5, 4; Or. Cat., 1ff.

[227] Gregory/Basil, *Ep.*, 38.4.

[228] Gregory Naz., Or., 29.3; 31.13f.

ولكن ق. غريغوريوس عاد وأشار إلى اللاهوت (وليس الآب) بكونه هو الذي يتضمن وحدة المبدأ (أو وحدة الرأس) (Μοναρχία) في الله (*Or.*, 2.38; 31.14; 39.12; 41.9.).

متسلسل من السببية والترتيب المنطقي أو في 'سلسلة' من الاعتمادية "من خلال الابن"[٢٢٩]، وذلك بدلاً من النظر إلى الأقانيم، مثل ق. أثناسيوس، من جهة تواجدهم (احتوائهم) المتبادل فيما بينهم، ومن خلال كليتهم غير المنقسمة والتي فيها كل أقنوم هو "كل الكل".[٢٣٠] ولو كان الآباء الكبادوك لم يعطوا كل هذا التركيز لمفهوم 'السببية' في الله، ولو أنهم اهتموا أكثر بما وصف به ق. أثناسيوس الابن بأنه "إرادة الله الحية"[٢٣١]، لكان ذلك أفضل بكثير. وفي هذا الشأن نجد أن ق. غريغوريوس النزينزي كان هو الأقرب للقديس أثناسيوس، إذ قد أكّد على وحدانية الجوهر والعمل والإرادة في الله.[٢٣٢]

وبينما قدّم ق. غريغوريوس النزينزي تقريباً نفس التعليم الذي قدّمه زملاؤه الكبادوك، إلاّ أنه كان أكثرهم مرونة في استخدام المصطلحات اللاهوتية، وكان له مفهوم أكثر قرباً للقديس أثناسيوس بالنسبة لوحدة الله ووحدة اللاهوت الكاملة، ليس فقط بكونها أولياً في الآب، ولكن بكونها في كل أقنوم، وكذلك

---

[229] Gregory/Basil, *Ep.*, 38.4; Basil, *De Sp. St.*, 13, 45f, 58f; *Con. Sab.*, 4; Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1, 36; *Adv. Maced.*, 13.
ورغم ذلك فقد كتب ق. غريغوريوس النيسي في (*non tres dei*, Jaeger, 3.1, p. 56) أن فكرة السببية يمكن الاستغناء عنها.

[230] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.16; 3.1ff; 4.1ff; *Ad Ser.*, 1.16, 29, etc.
وحين ذكر ق. أثناسيوس مرة (*De syn.*, 46f) أن الآب هو 'المسبب' (αἴτιος) كان هذا بدون أدنى إشارة إلى وجود 'تركيب سببي' أو 'ترتيب' في أقانيم الثالوث. أما كلمة (αἰτία) التي جاءت في مقالته الثانية ضد الأريوسيين (*Con. Ar.*, 2.54) فكانت تحمل معني 'منطق' وليس 'علة'.

[231] Athanasius, Con. Ar., 2.2, 31; De syn., 23; cf. Con. Ar., 3.58ff.
وقد تبعه في ذلك ق. كيرلس الإسكندري : (*Thes.*, *MPG* 75.97A, 105C, 249A.).

[232] Gregory Naz., *Or.*, 20.7; cf. 29.6; and Basil, *De Sp. St.*, 21.

بكونها في جميعهم ككل.[٢٣٣] غير أن ق. غريغوريوس أيضاً - مثله مثل بقية الآباء الكبادوك - استخدم لغة تنطوي على 'السببية' في إرجاعه ألوهية الابن وألوهية الروح القدس إلى مبدأ (رأس) (ἀρχή) واحد في اللاهوت[٢٣٤]، ولكنه مع هذا كان أكثر إدراكاً من غيره بالصعوبات التي يتضمَّنها هذا المفهوم فنراه يقول: "أود أن أدعو الآب أعظم، إذ أن مساواة وكيان الأقانيم المتساوية هي منه، ولكني أفزع من كلمة 'مبدأ' (τήν ἀρχήν) لئلا أجعل الآب 'مبدأ' لَمن هم أدنى منه، وأكون بذلك قد أهنته بفكرة الأسبقية في الكرامة... لأنه لا يوجد أعظم أو أقل عظمة بالنسبة لكيان الأقانيم التي لها ذات الجوهر الواحد".[٢٣٥] كما كتب أيضاً: "إننا لا نكرم الآب بأن نعطي مَن يصدر عنه (أي الابن والروح القدس) درجات غير مساوية من الألوهة ... واعتبار أي من الثلاثة أقانيم في مرتبة أدنى إنما يعني الإطاحة بالثالوث (كله)".[٢٣٦] وبالرغم من أن ق. غريغوريوس النزينزي تحدث عن الآب بكونه 'المبدأ'(ἀρχή) و'العلة' (αἰτία) بهدف الحفاظ على وحدة اللاهوت، إلاّ أن هذه المصطلحات كانت في ذهنه تشير إلى علاقات (σχέσεις) كائنة في داخل الله، والتي تتخطى كل زمن (ἀχρόνως) وكل بداية (ἀνάρχως) وكل سبب (ἀναιτίως).[٢٣٧] وهذا المفهوم للعلاقات

---

233 Gregory Naz., *Or.*, 30.20; 37.33ff; 38.8; 39.10f; 40.41ff; 42.16; 45.4.

234 Gregory Naz., *Or.*, 1.38; 2.38; 20.7; 29.3, 15, 19; 30.19f; 31.8-14; 32.30, 33; 34.8, 10; 39.12; 40.41ff; 41.9; 42.15ff.

235 Gregory Naz., *Or.*, 40.43; and see 29.15.

236 Gregory Naz., *Or.*, 43.30.

237 Gregory Naz., *Or.*, 29.2ff, 16; 30.11, 19f; 31.9, 14, 16. Cf. also Gregory Nyss., *Con. Eun.*, 1.22; De fide, Jaeger, 3.1, p. 65; and Basil, *De Sp. St.*, 14f; *Con. Eun.*, 1, Athens ed., 52, p. 164.

الإلهية أخذه ق. كيرلس الأسكندري فيما بعد، إلاّ أنه دَعمه برفضه لأي فكر ينطوي على 'السببية' داخل الثالوث القدوس.[٢٣٨]

وعلاوة على هذا، ظلت هناك مشكلة إضافية (فيما يتعلق بتعليم الآباء الكبادوك) وهي السؤال: هل 'كيان' الابن والروح القدس هو الذي يمكن إرجاعه إلى أقنوم الآب، أم 'نمط وجودهما' الأقنومي؟[٢٣٩] وقد سعى ق. غريغوريوس النيصي للرد على هذه النقطة - رغم عدم استمرار ثبات رأيه - حيث أوضح في كتابه 'أفكار شائعة' أن لفظ 'الله' (Θεός) (الذي يُطلق على أي من الأقانيم الثلاثة) إنما يشير إلى 'الجوهر' (οὐσία) ولا يشير إلى أقنوم (ὑπόστασις)، وبالتالي فإن الآب ليس الله بفضل أبوته بل بفضل جوهره، وإلاّ فلا يكون الابن ولا الروح القدس هو الله. ورغم ذلك وفي نفس الوقت، عاد ق. غريغوريوس النيصي ليقول: في الثالوث القدوس، كل شيء يصدر من الآب بكونه مركز الوحدة، وهو الذي يُسمى 'الله' بكل معنى الكلمة، لأن في 'أقنومه' (ὑπόστασις) يستقر مبدأ (رأس) (ἀρχή) اللاهوت.[٢٤٠] والنتيجة التي يمكن أن نراها هنا من خلال هذا العرض المتسلسل، أن الابن والروح القدس لا يستمدان 'ألوهيتهما' من الآب، ولكن فقط 'أقنوميهما' (ὑποστάσεις) أو نمطي وجودهما (τρόποι ὑπάρξεως) المتمايزين، لأن جوهر (οὐσία) اللاهوت هو واحد وهو ذاته في الكل. ومن هذا المنطلق نستطيع أن نعتبر

238 Cyril Alex., *Thes.*, *MPG*, 75, 10. 125f, 128f; 32. 553; cf. *Dial. De Trin.*, *MPG*, 75, 2.721, 744f, 769.

239 See Gregory Naz., *Or.*, 31.14.

240 Gregory Nyss., *Ex com. not.*, Jaeger, 3.1, pp. 19-25; cf. *De Sp. St.*, Jaeger, 3.1, pp. 13ff; and *Ex com. not.*, Jaeger, 3.1, p. 25.

أقنومي الابن والروح القدس يصدران من، ويعتمدان من جهة 'علتهما' على، أقنوم (ὑπόστασις or πρόσωπον) الآب.[٢٤١]

وقد حاول آباء كبادوكية شرح عقيدة الثالوث بدقة أكثر من خلال ما استخدموه من مصطلحات تعبِّر عن خصوصية وتمايز الأقانيم (الأشخاص) الإلهية الثلاثة. ولكن هؤلاء الآباء وضعوا الكنيسة أمام مشكلة من شقين: الأول يتعلق بأهمية أبوة الله، والثاني يخص وحدانية الثالوث. فمن جهة كان مصطلح 'آب' يُستخدم في الكنيسة الأولى ليشير إلى 'جوهر اللاهوت' وأيضاً إلى 'أقنوم الآب' دون الفصل أو الخلط بينهما قط، ولكن الآباء الكبادوك دمجوا هذين المعنيين للأبوة دمجاً كاملاً. ومن الجهة الأخرى وفي نفس الوقت كان أسلوبهم في التمييز بين 'الجوهر'(οὐσία) كمفهوم عمومي وبين 'الأقنوم'(ὑπόστασις) كمفهوم خصوصي، قد أدى إلى التحول: من التركيز على 'الهوموأووسيوس' (أي الوحدانية في ذات الجوهر) (ὁμοούσιος) بكونه مفتاح التطابق والوحدانية والعلاقات الداخلية للثالوث، إلى التركيز على الأقانيم الثلاثة المتمايزة بكونها موحدة من خلال 'وحدة المبدأ (وحدة الرأس)' (Μοναρχία) التي في الآب ومن خلال أن لها جوهر واحد مشترك.[٢٤٢] وهكذا كان المحور الرئيسي لتعاليم الآباء الكبادوك ـ وحتى مع كل الحرص والتحفظ ـ هو جعل الأقنوم الأول من الثالوث أي أقنوم الآب هو 'المبدأ' (الرأس) (ἀρχή) أو 'العلة' (αἰτία) أو 'المصدر' (πηγή) الوحيد للألوهة (Θεότητος). ورغم قولهم بأن كل ما للآب هو للابن وكل ما

[241] Gregory Nyss., *non tres dei*, Jaeger, 3.1, pp. 55ff.

[٢٤٢] انظر تغير فكر ق. باسيليوس في: (Basil, *Con. Eun.*, 1.23).

للابن هو للآب[٢٤٣] ، إلاّ أن الاتجاه العام لديهم كان يُضعف مقولة ق. أثناسيوس بأن كل ما نقوله عن الآب نقوله عن الابن وعن الروح القدس ما عدا (كونه) 'آب'.[٢٤٤] وبالنسبة للقديس أثناسيوس كما للقديس ألكسندروس، كان مفهوم أن الآب وحده هو 'المبدأ' (الرأس) (ἀρχή) على هذا النحو، إنما يُعتبر مفهوماً أريوسياً[٢٤٥]، لأن قناعة ق. أثناسيوس هي أنه: بما أن اللاهوت بكامله هو في الابن وفي الروح القدس، لذلك لابد من اعتبارهما مع الآب في نفس 'المبدأ' (الرأس) (ἀρχή) الواحد - الذي لا مصدر له - الذي للثالوث القدوس.[٢٤٦]

ورغم أن أسلوب آباء كبادوكية في شرح عقيدة الثالوث 'جوهر واحد، ثلاث أقانيم' (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις) قد ساعد الكنيسة على فهمٍ أغني وأعمق لأقانيم الثالوث القدوس في أنماط وجودهم المتمايزة، إلاّ أن هذا كان على حساب استبعاد المعنى الحقيقي للأوسيا (οὐσία) بكونه 'الجوهر في علاقاته الداخلية'، وعلى حساب سلب مفهوم الأوسيا (οὐσία) معناه ومدلوله الشخصي (الأقنومي) العميق الذي برز بشدة في مجمع

---

243 Gregory/Basil, *Ep.*, 38.8.

244 Thus also Epiphanius, *Haer.*, 70.8. Cf. Ps. Athanasius *Quaest. al.*, 5, *MPG*, 28.784.
وقد كان ق. غريغوريوس النزينزي هو الأقرب إلى ق. أثناسيوس في هذا الأمر كما في كافة الأمور الأخرى: (*Or.*, 21.13, 34; 31.9, 14; 34.8ff; 40.41; 41.9; 42.15ff, etc.).

245 See the Letter of Arius to Eusebius, *ap.* Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.4; Athanasius, *De syn.*, 16. Thus also Hilary, *De Trin.*, 4.13; and Epiphanius, *Haer.*, 69.8, 78; cf. also 73.16 & 21.

246 Athanasius, Ad Ant., 5; Con. Ar., 4.1-4. Thus also Epiphanius, Haer., 69.29; 73.16; Exp. Fidei, 14.
وقد كان ق. إيبفانيوس يركز دائما على ربوبية واحدة وسيادة واحدة مطلقة للثالوث غير المنقسم: *Haer.*, 57.4; 62, 2f; 63.8; 69.33, 44, 73, 75; 73.15f; 74.14.

نيقية*. وعلاوة على ذلك، كان الفهم الكبادوكي (للثالوث) يحمل غموضاً كبيراً: فعلى الرغم من أن ما يُسمى بـ 'النسق الكبادوكي' في شرح الثالوث كان يرفض فكرة وجود ترتيب أو درجات (مراتب) (*subordinationism*) بين الأقانيم، إلاّ أنه من

---

* كان مفهوم ق. أثناسيوس وآباء نيقية للأوسيا (οὐσία) أنه "**الجوهر الفائق لكل إدراك الذي يحوي ضمناً العلاقات الأقنومية في داخله**"، أي أن هذه العلاقات متضمَّنة داخل هذا الجوهر الواحد. أما 'الهيبوستاسيس' فأصبح يعني "**كيان شخصي أساسي متمايز في داخل جوهر الله (ἐνυπόστατος)**"، أي أن الأقانيم الإلهية لها وجود شخصي حقيقي، في جوهر الله الواحد وهذا هو المعنى أو المدلول الشخصي (الأقنومي) للأوسيا، ولذلك استخدم ق. أثناسيوس تعبير (ενούσιος λόγος) أي اللوغوس الذي في الجوهر. ومن هنا كان مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' (أي الوحدانية في ذات الجوهر) هو مفتاح فهم الوحدانية والتطابق في الثالوث. كما أن هذا هو ما جعل ق. اثناسيوس يقول أن اللاهوت بكامله هو في الابن وفي الروح القدس كما هو في الآب، ولذلك فالثلاثة أقانيم هم ربوبية واحدة ومبدأ واحد ورئاسة واحدة. **وكان مفهوم 'هوموأووسيوس' عند آباء نيقية** يحمل في طياته أيضاً مفهوم التواجد (الاحتواء) المتبادل للثلاثة أقانيم الإلهية داخل جوهر الله الواحد (Athanas., *Ad Ser.*, 1.27; 2.3,5; 3.1; Epiph., *Haer.*, 63.6; 65.1 ff.). وقد تبع ق. أثناسيوس في هذا التعليم كل من ق. إبيفانيوس وق. غريغوريوس اللاهوتي وق. كيرلس الكبير.

أما الآباء الكبادوك فعلى الرغم من أنهم ساهمو في فهم أعمق لأقانيم الثالوث، إلاّ أنهم قاموا بالتفريق بين مدلول 'الأوسيا' ومدلول 'الهيبوستاسيس' على أساس أن علاقة 'الأوسيا' بـ 'الهيبوستاسيس' هي مثل علاقة العمومي (أو المشترك) (τό κοινόν) بالخصوصي (أو المميَّز) (τό ἴδιον)، وبالتالي فقد 'الأوسيا' أي مدلول شخصي (أقنومي) له. كما أنهم ميَّزوا الأقانيم الثلاثة عن بعضها البعض طبقاً لأنماط وجودهم (τρόποι ὑπάρξεως) الخاصة. وكان **مدخلهم لفهم الثالوث يبدأ من الأقانيم المتمايزة والموحدة من خلال وحدة المبدأ (الرأس) التي في أقنوم الآب** الذي اعتبروه هو 'المبدأ' (الرأس) (ἀρχή) أو 'العلة'(αἰτία) أو 'المصدر' (πηγή) الوحيد للألوهة (Θεότητος) ولكن بدون وجود أي فاصل بين 'العلة' و'المعلول' وبحيث أن صدور الابن والروح القدس من الآب هو بلا بداية (ἀνάρχως). ولكن هذا المدخل جعلهم ينظرون إلى العلاقات الداخلية بين أقانيم الثالوث على أنها تشكّل بناء متسلسل من السببية والترتيب المنطقي، كما أدى إلى تفريق بين ألوهة الآب 'غير المستمدة' وألوهة الابن والروح القدس 'المستمدة'.

جهة أخرى كان يحوي ضمنياً وجود بناء (أو ترتيب) متدرج (*hierarchial structure*) داخل اللاهوت . وقد أدى هذا الغموض إلى ارتباك في الفكر داخل الكنيسة، كما أنه فتح الطريق للانقسام.

انبثاق الروح القدس في تعليم ديديموس الضرير

وفي هذا الوقت، ظهر أثر المناقشات التي تلت نيقية على فكر ديديموس الضرير فيما يخص انبثاق الروح القدس. وقد ربط ديديموس بحكمة - كما رأينا - بين عقيدة الثالوث: 'جوهر واحد، ثلاثة أقانيم' وعقيدة 'الوحدانية في ذات الجوهر' للثالوث ككل. فبينما كل من الآب والابن والروح القدس هو متمايز تماماً، إلاّ أن كل واحد منهم هو الله بكل المعنى المطلق للكلمة، وهو في تلازم وتواجد (احتواء) متبادل مع الأقنومين الآخرين، وبدون أي انقسام داخل وحدانية جوهرهم الإلهي وطبيعتهم الإلهية. وكان ديديموس هو الأقرب إلى تعليم ق. غريغوريوس النزينزي عن الابن والروح القدس بكونهما يصدران 'أقنومياً' بالولادة والإنبثاق من الآب قبل كل زمان وكل بداية، فيقول ديديموس: "نحن نعترف أن الروح القدس هو الله، وفي ذات الجوهر الواحد مع الآب والابن، وهو معهما دون أي بداية (συνανάρχως)، وهو ينبثق من الله الآب جوهرياً".[٢٤٧] إلاّ أن ديديموس كان كثير التأكيد على أن هذا يعني الانبثاق من أقنوم (ὑπόστασις) الآب.[٢٤٨] وقد كتب يقول، وكما أن الابن يصدر من الآب عن طريق الولادة بطريقة تتناسب معه بكونه ابناً

---

[247] Didymus, *De Trin.*, 2.26.

[248] Didymus, *De Trin.*, 1.10, 15, 32, 34f; 2.1f, 4f; 2.6, 22; 2.7, 12; 3.2f, 5, 38; *De Sp. St.*, 26; 34f; *Con. Eun.*, Athens ed., 44, pp. 225f.

(υἱϊκῶς)، فكذلك أيضاً الروح القدس يصدر من الآب عن طريق الانبثاق بطريقة تتناسب معه بكونه الروح (πνευματικῶς)، ولكن لا الولادة ولا الانبثاق كانا بالفعل الإرادي أو الخلق (δημιουργικῶς).[٢٤٩] وفي مرة نادرة تحدث ديديموس عن علاقات الثالوث بصيغة تنطوي على 'السببية'، ولكن لم يشكل هذا الفكر عند ديديموس بعداً رئيساً في تعليمه كما كان لدى آباء كبادوكية.[٢٥٠]

وتكمن أهمية ديديموس في أنه رغم كونه ينتمي في الأساس لنفس توجه ق. أثناسيوس (في شرح الثالوث)، إلاّ أنه نزع إلى استبدال صيغة نيقية عن كون الابن (والروح القدس) "من جوهر الآب" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός) بصيغة "من أقنوم الآب"* (ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Πατρός).[٢٥١] ومع هذا فقد دافع ديديموس عن حقيقة وحدانية الروح القدس مع الله (الآب) في ذات الجوهر وأنه (أي الروح) هو إله من إله، ولذا ينبغي النظر إليه بأنه يأتينا بكيانه الفعلي وليس فقط في نشاطه وأعماله، لأن الله نفسه يكون هو محتوى إعطائه ذاته لنا في الروح القدس. ولذا عرَّف ديديموس انبثاق الروح من أقنوم الآب بأنه انبثاق أزلي 'من الله'، لأن

---

[249] Didymus, *De Trin.*, 2.1f, 5; 2.6.8, 22, etc.

[250] Didymus, *Con. Eun.*, Athens ed., 44, p. 251.

وقد ظهر بوضوح تأثير ق. باسيليوس على ديديموس في هذا الكتاب.

* بينما استبدل الآباء الكبادوك وديديموس صيغة نيقية "من جوهر الآب" بصيغة "من أقنوم الآب"، نجد أن كلاً من ق. إبيفانيوس وق. كيرلس الإسكندري قد تمسك بصيغة آباء نيقية.

[٢٥١] وقد جمع ديديموس بين الصيغتين 'من جوهر الآب' و 'من أقنوم الآب' في:

Didymus, *De Trin.*, 2.5. See *Epistola Eusebii, ap*. Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.11.

الروح القدس والابن يتواجدان جوهرياً وطبيعياً معاً ، ويصدران في آنٍ واحد وعلى الدوام من الآب داخل وحدة الثالوث القدوس.[٢٥٢]

وجدير بالذكر أن ديديموس قد أراد بالتأكيد أن يتجنب تقديم مفهوم وحدانية اللاهوت من خلال اعتبار أن صدور الابن والروح من أقنوم الآب هو بسبب أنه هو المصدر (أو الرأس) (ἀρχή) الوحيد للألوهة ، وبالتالي يتجنب أي ترتيب أو درجات (*subordinationism*) أو تفرقة في المكانة بين ألوهية الآب غير المستمدة، وألوهية الابن والروح القدس 'المستمدة' من الآب. صحيح أن الابن والروح القدس يستمدان نمطي وجودهما المتمايزين من خلال 'الولادة' و 'الانبثاق' من أقنوم الآب، ولكن هذا لا يساوي في المعنى أبداً اعتبار أن الآب هو المتسبب في وجودهما. لذلك عندما تحدث ديديموس عن صدور الروح من أقنوم الابن كما من أقنوم الآب داخل وحدانية الجوهر غير المنقسمة التي للثالوث القدوس، لم يكن يعني أن الروح القدس قد أخذ نمط وجوده بالابن أو أن هناك مبدأن إلهيان (في اللاهوت)، بل أن هذا كان له علاقة بأن الروح القدس كائن في الابن* وبأنه هو والابن في شركة الطبيعة الواحدة (والجوهر الواحد) مع الآب.[٢٥٣]

---

[252] Didymus, *De Trin.*, 2.2, 15.

* كان ديديموس يؤكد دائماً أن انبثاق الروح القدس الأزلي هو من الآب (من أقنوم الآب)، أما هنا فيبدو أنه يقصد إرسال الروح القدس من الآب (الذي ينبثق منه) ومن الابن (الذي يأخذ منه ويعطينا)، والمعنى أنه بما أن الروح القدس المنبثق من الاب هو يستقر في الابن، فإنه يُرسَل (إلينا) من الابن ومن الآب.

[253] Didymus, *De Trin.*, 2.1; 2.2, 5; 2.26f; De Sp. St., 26. Heron, *Ekkl. Pharos*, 1971, p. 16; *kerygma und Logos*, edit, by A.H. Ritter, 1979, p. 308.

انبثاق الروح القدس في تعليم القديس إبيفانيوس

أما ق. إبيفانيوس، فقد تناول مسألة انبثاق الروح القدس وقام بتوضيحها من خلال الرجوع إلى التعليم الرئيسي الذي أرساه ق.أثناسيوس والبناء عليه. وكان ق. أثناسيوس قد علّم بأن: الروح القدس الذي ينبثق من الآب، هو دائماً في يديّ الآب الذي يرسله والابن الذي ينقله، باعتبار أن الروح هو للابن أو خاصاً به، ومنه (أي من الابن) يأخذ الروح.* وبما أن الروح مثله مثل الابن هو من جوهر الله الآب، وأنه خاص بالابن، فلا يمكن إلاّ أن ينبثق من جوهر الله ومن غير انفصال عن الابن. وبطبيعة الحال، فإن فكرة أن الروح القدس يستمد كيانه من أقنوم الابن لم تكن ولا يمكن أن تكون واردة على الاطلاق عند ق. أثناسيوس.[٢٥٤]

ويمكننا أن نسمع صدى هذا التعليم عند ق. إبيفانيوس، حيث كتب في كتابه 'المُثبَّت بالمرساة' (*Anchoratus*) إن "الروح القدس هو على الدوام مع الآب والابن، وهو ينبثق من الآب، ويأخذ من الابن#".[٢٥٥] كما أوضح ق. إبيفانيوس كذلك أن صدور الابن أو الروح القدس، والذي يحدث 'أقنومياً' في الله، هو قبل كل بداية وكل زمن (ἀνάρχως καί ἀχρόνως).[٢٥٦] وينبغي علينا

---

* هذا الكلام يختص بارسالية الروح القدس، إذ هو يأخذ من المسيح ويعطينا. (ارجع إلى الحاشية صفحة ٢٧٧).

254 Athanasius, *De sent. Dion.*, 1.17; *Exp. fidei*, 4; *Con. Ar.*, 1.16, 20, 46ff, 50; 2.18, 28; 3.1ff, 15, 24ff, 44ff; *Ad Ser.*, 1.2, 15f, 20ff; 3.2ff; 4.3f.

ينبثق من الآب فيما يخص صدوره الأزلي داخل الثالوث القدوس، ويأخذ من الابن فيما يخص إرساليته إلى العالم.

255 Epiphanius, *Anc.*, 6; cf. 9 & 11; and *Haer.*, 76. *Ref. Aet.*, 15, 22, 28, 31, 35; thus also Gregory Nyss., *Adv. Maced.*, 10.

256 Epiphanius *Haer.*, 62.3; 63.7; 69.18, 36;73.11, 26; 76.6; 76. *Ref. Aet.*, 5, 21, 28; 78.3.

أن نفهم هذه الأقوال في إطار تعليم ق. إبيفانيوس عن الثالوث بكونه ثلاثة أقانيم متساوية معاً وأزلية معاً في داخل جوهر اللاهوت، وأن الروح القدس 'في الوسط' هو 'رباط الثالوث'. وفي ضوء هذا نظر ق. إبيفانيوس إلى الروح القدس ليس فقط بكونه يصدر أقنومياً 'من الآب من خلال الابن'* (ἐκ Πατρός δι᾽ Υἱοῦ) بل بكونه بالتحديد 'من جوهر' (ἐκ τῆς οὐσίας) الآب، أو 'من ذات الجوهر' (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας) الواحد الذي للآب والابن، لأن الروح القدس هو الله. والروح القدس هو كنفخة نور وحق من الآب والابن كليهما.# [٢٥٧]

ومن هذا العرض يتضح لنا كيف فهم ق. إبيفانيوس عبارة ق. أثناسيوس الموجزة "الروح القدس ينبثق من الآب، ويأخذ من الابن"،

---

* بما إن الروح القدس هو ـ مثله مثل الابن ـ من ذات جوهر الآب، وهو يخص الابن، لذلك فهو ينبثق من جوهر الآب بغير انفصال عن الابن. وهو ينبثق من الآب ويستقر في الابن (ق أثناسيوس إلى سرابيون ١:١٩، ٣٣؛ ق. باسيليوس خطاب ٣٨:٤) أي أن الروح القدس ينبثق **من** الاب **إلى** الابن (أو في الابن) لأنه خاص (ἴδιον = his own) بالابن من جهة الكيان (ق أثناسيوس إلى سرابيون ١:٢٥،٢٧؛ ٣:١؛ ٤:٣).
وهناك ارتباط بين خصوصية علاقة الروح القدس الأزلية مع الابن، وبين إرسال الروح القدس للخليقة من خلال الابن فحيث إن الروح ينبثق من الآب إلى الابن وهو يخص الابن فيمكن أن يُقال: أن الابن يرسله إلينا من الآب، أو أن الآب يرسله إلينا بواسطة الابن أو أن الروح يأتينا من الاب من خلال الابن. إذن فبينما في الأساس، ينبثق الروح القدس من الآب، فإنه "**بسبب خصوصية علاقته مع الابن، فهو يُعطى منه للجميع**" (ق. أثناسيوس إلى سرابيون ٣:١) ويقول ق. كيرلس السكندري: "بما أن الروح هو روح الله، روح الآب وروح الابن، فهو يصدر جوهرياً من كليهما، (بمعنى أنه) ينحدر (إلينا) من الآب من خلال الابن (MPG, 68.148).

\# هذا المعنى ينحصر في إرسالية الروح القدس في العالم والتي يشترك فيها الآب والابن.. ولينتبه القارىء إلى أن الابن (المتجسد) نفسه **نفخ** في وجه تلاميذه قائلا لهم **اقبلوا** الروح القدس (يو ٢٠:٢٢).

[257] Epiphanius, *Haer.*, 62.4; 69, 54, 56, 63; 73.12, 16; 74.7f; 74.14; 76.11; *Anc.*, 71f.

وبالطريقة التي تظل فيها الحقائق الأقنومية والخصائص المميّزة للآب والابن والروح القدس كما هي على الدوام في التساوي المطلق والوحدانية في ذات الجوهر الذي للثالوث القدوس.[٢٥٨]

وعلى هذا الأساس وضع ق. إبيفانيوس الصياغة الإيمانية عن الروح القدس، والتي اتخذها فيما بعد مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م: "نؤمن بروح قدس واحد، الرب المحيّي، المنبثق من الآب، نسجد له ونمجده مع الآب والابن، الناطق في الأنبياء".[٢٥٩]

عقيدة انبثاق الروح القدس في مجمع القسطنطينية

لقد كان آباء مجمع القسطنطينية مدينين بلا شك للآباء الكبادوك فيما يخص عقيدة الروح القدس، وبالأخص للقديس غريغوريوس النزينزي الذي كان يرأس الاجتماعات الأولى للمجمع.[٢٦٠] ومن الواضح أن الذي كان له الدور الحاسم في النهاية - بالنسبة لأولئك الآباء - هو خط العقيدة (الخاص بالروح القدس) الذي بدأ من ق. أثناسيوس عبوراً بإبيفانيوس، وهذا يتضح بالأخص في عبارتهم عن انبثاق الروح القدس 'من الآب'. فباليقين كان المقصود أن تكون هذه العبارة متوازية مع عبارة مجمع نيقية عن ولادة الابن 'من الآب'، وبدون أية إضافات تنتمي إلى فكر الآباء الكبادوك.* وهذا بالطبع مع إعطاء عقيدة "جوهر

---

258 Epiphanius, *Anc.*, 72ff; *Haer.*, 74.9ff, 12.
259 Epiphanius, *Anc.*, 119.
260 See Gregory Naz., *Or.*, 42. 15ff.

* انظر صفحة ٢٨٧ – ٢٨٩ والمرجع رقم ٢٢٦، ٢٢٩ في نفس الفصل. حيث ذكر هؤلاء الآباء أن كيان الروح القدس متأسس في كيان الآب من خلال كيان الابن، كما أنهم وضعوا العلاقات الداخلية بين الآب والابن والروح القدس في بناء متسلسل من السببية والترتيب المنطقي أو في 'سلسلة' من الاعتمادية من خلال الابن.

واحـــــد. ثلاثـــة أقـانيم" (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις) مرجعيتها المجمعية.[٢٦١]

وبالتأكيد كان هذا الاتفاق على عدم الابتعاد عن الموقف الأساسي الذي أُتخذ في نيقية دليلاً على العناية الإلهية، إذ أن محاولة الآباء الكبادوك في إعادة تعريف 'الأوسيا' (οὐσία) أو الجوهر على أنه مفهوم عام. والذي فقد معه مدلوله ومعناه الراسخ بكونه الجوهر المتضمِّن العلاقات الداخلية. كان معناه أنه سيصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل للفكر اللاهوتي أن يربط بين إعلان الله عن ذاته في أعماله (أي بين 'ما هو' الله نحونا) وبين 'ما هو' الله داخلياً في ذاته. فكما أكّد ق. أثناسيوس، أنه لو لم يكن 'كلمة' الله و'فعل' الله كائنين في جوهره (ἐνούσιοι) فلن نستطيع أن نربط بين 'ما هو' الله نحونا في إعلانه وعمله الخلاصي وبين 'ما هو' الله في ذاته، والعكس صحيح.[٢٦٢] وكان فكر الآباء الكبادوك قد أدى إلى مأزق خطير حين تبنوا الطريق الوسط بين الذين علّموا بأن الله أقنوم واحد (*unipersonalism*) وبين من نادوا بتقسيم الله إلى ثلاثة آلهة (*tritheism*). حيث جعلوا أساس

---

[٢٦١] انظر الخطاب المجمعي الصادر عن المجمع (*ap*. Theodoret, *Hist. eccl*., 5.9): "هناك ألوهة واحدة وسلطان واحد وجوهر واحد للآب والابن والروح القدس، ثلاثة أقانيم كاملة وثلاثة أشخاص تامة، وهم متساوون في المجد والكرامة والربوبية". انظر أيضاً الملحق الخاص بالمجمع الذي وُجد في رسالة دماسوس أسقف روما والذي يحرم هؤلاء الذين لا يعترفون بأن الروح القدس له ذات الجوهر الواحد والقدرة الواحدة مع الآب وللابن، وأن الثالوث الواحد في ذات الجوهر ينبغي أن يُعبد في ثلاثة أشخاص (Theodoret, *ibid*., 5.11).

[٢٦٢] هذا الأمر ظهر تأثيره في النص المسمى بـ 'Pseudo-Dionysius'، إذ أصبح واضحاً جداً أن الفكر اللاهوتي 'المستيكي' لابد أن يذهب إلى ما هو أبعد من مجرد التفكير في الله بكونه جوهر (أوسيا) فائق غير مميز وغير معروف في علاقاته الداخلية:

De div. nom., 1.5 ff; *Theol. Myst*., 1f.

وحدة اللاهوت في الآب بكونه المبدأ (الرأس) الفريد والوحيد للاهوت، وبالتالي هو العلة الوحيدة لكيان ووجود الابن والروح القدس.

الاختلاف بين الغرب والشرق في مسألة انبثاق الروح القدس

وفي ظل القول بأن الروح القدس ينبثق من الآب فقط، اتجهت الكنيسة الغربية إلى القول بأن الروح القدس ينبثق من الابن أيضاً كما من الآب، وإلاّ فلا يمكن اعتبار الابن إله من إله، أي إله بالمعنى الذي ينطبق على الآب. وأمام هذا التعليم وجدت الكنيسة الشرقية أنه يتعين عليها رفض أية فكرة لانبثاق الروح القدس من الابن كما من الآب، لأن هذا يعني وجود مبدأين إلهيين في الله - ولذا تمسكوا بعقيدة انبثاق الروح القدس من الآب فقط. ولم يكن لمثل هذا المأزق أن ينشأ لو أن الكنيسة في الشرق والغرب اقتربت أكثر من عقيدة ق. أثناسيوس عن الروح القدس، هذه العقيدة التي نمت عبَّر ق. إبيفانيوس ومجمع القسطنطينية إلى أن وصلت إلى ق. كيرلس الإسكندري. وهنا تجدر بنا الإشارة إلى تعليم ق. كيرلس الأورشليمي الذي قدَّم عقيدته عن انبثاق الروح القدس بعيداً عن هذه المشكلة حيث قال: "الروح القدس هو هو على الدوام، حيّ وكائن أقنومياً وحاضر دائماً مع الآب والابن معاً - ليس كأنه نَفَس انبث من فم وشفاة الآب والابن ليتبدد في الهواء - ولكن بكونه كيان أساسي أقنومي يتحدث ويعمل ويوزع ويحقّق (يكمِّل) تدبير الخلاص الذي يأتينا من الآب والابن والروح القدس. وهو (أي الروح) واحد، متناغم وغير قابل للتقسيم".[٢٦٣]

[263] Cyril of Jersualem, *Cat.*, 7.5.

وقبل أن نختتم هذا العرض عن مضمون الفكر الآبائي اليوناني (أي الآباء الذين كتبوا باليونانية) خلال القرن الرابع الميلادي، يجب علينا أن نوجه الأنظار - ولو باختصار - للمظاهر العديدة لعمل الروح القدس في داخل حياة الكنيسة.

ثالثاً: الروح القدس في حياة الكنيسة

الروح القدس الناطق في الأنبياء

إن المظهر الأول لعمل الروح القدس في حياة الكنيسة يمكن الاستدلال عليه من العبارات التي وردت في قانون الإيمان بنيقية والقسطنطينية عن الروح القدس بكونه 'الرب' وبكونه هو 'الناطق في الأنبياء'.[٢٦٤] وهذا معناه أن الروح القدس يتقابل معنا باعتباره آتياً من 'أنا هو' (جوهر اللاهوت) الخاص بالرب الإله ضابط الكل.[٢٦٥] والروح القدس هو "الرب الروح"[٢٦٦]، الفاعل الإلهي ذو السيادة (Κύριος) الذي يكلّمنا شخصياً ويدخل في شركة معنا. وهو "الروح الناطق"، الروح ذاته الذي كلّم شعب الله في أنبياء العهد القديم، وهو يكلّمنا الآن أيضاً في العهد الجديد.[٢٦٧]

ولقد سبق لنا الحديث عن الوحدة الجوهرية التي بين '**روح**' و'**كلمة**' الله وأنهما في تواجد متبادل مع بعضهما البعض، ولكن ما يعنينا الآن هو أثر ذلك في موقفنا من احترام وتبجيل الأسفار

---

[264] See Epiphanius, *Haer.*, 66.72f, 84; 74.7; *Anc.*, 119f.

[265] See Didymus, *Con. Eun.*, Athens ed., 44, pp. 253, 255, 277; cf. Athanasius, *De decr.*, 22; *De syn.*, 35; *Con. Ar.*, 1.46; 3.6f; *Ad Afr.*, 4; Epiphanius, *Anc.*, 70; *Haer.*, 58. 10; 62.4; 63.7; 74.7; 76. *Ref. Aet.*, 29.etc.

[٢٦٦] ٢كو ٣:١٧. انظر:

Athanasius, *Ad ser.*, 1.4ff; *Con. Ar.*, 1.11; *Ep.*, 1.8f; Basil, *De Sp. St.*, 52f.

[267] E.g., Cyril of Jer., *Cat.*, 4.16, 33; 11.12; 16.1ff, 16f, 24, 26ff; 17.5.

المقدسة في العهدين القديم والجديد. وقد جاء اعتراف الإيمان في نيقية بأن الروح القدس هو 'الناطق في الأنبياء' ليؤكد الوحدة بين إعلان الله لذاته من خلال شعب إسرائيل وبين إعلانه لذاته من خلال التجسد، وبالتالي الوحدة بين الوحي الإلهي في جميع الأسفار المقدسة.

ولم يكن الإهتمام الأول للآباء هو عن كيفية حدوث الوحي الإلهي أو مظاهره الخارقة، وإنما كان اهتمامهم منصباً على حقيقة أنه عبر كل هذه الأسفار لم يكن إلاّ الله نفسه وليس آخر هو الذي يتحدث في الروح 'الرب'. وإذا استرشدنا هنا بديديموس كأحد الذين غاصوا في الأسفار المقدسة، نجده يأتي بتعبيرات متنوعة للتأكيد على حقيقة أن ما نسمعه في الكتاب المقدس ليس هو إلاّ كلمة الله المباشرة.[٢٦٨] ولذا استطاع أن يتحدث عن كلمة الله في الأسفار المُوحى بها بكونها 'الحضور الإلهي' للروح[٢٦٩]، لأنه فيها يتحدث الروح الحيّ، الذي يفحص أعماق الله ويكشفها لنا.[٢٧٠] أي أن **كلمة الله** التي نسمعها في الأسفار المقدسة ليست مجرد كلمة ساكنة (جامدة وخاملة أو بلا حياة)، بل هي **كلمة** آتية إلينا من فم الله الحيّ بواسطة روحه المحيّي (أو نسمته المحيّية) — أي كلمة من أنفاس الله (θεόπνευστος).[٢٧١]

---

[268] Didymus, *De Trin.*, 1.15-18, 25f; 2.2, 6, 21f; *Con. Eun.*, Athens ed., p. 242, etc.

[269] Didymus, *De Trin.*, 1.18, 26, 35.

[270] Didymus, *De Trin.*, 1.18; 2.3, 5, 16; 3.37; *De Sp. St.*, 15, 32, 55, etc.

[271] Didymus, *De Trin.*, 1.18; 2.11; *Con. Eun.*, Athens ed., 44, p. 242; *In Ps.*, 17.16; 39.8; 41.2; 64. 10; 92.1, etc.; see also Epiphanius, *Anc.*, 72, 75; *Haer.*, 74.9.

الروح القدس يأخذ من الابن ويعطينا

ومما كان له أهمية قصوى في كل حديث عن الروح القدس، تلك الفقرات التي في إنجيل ق. يوحنا والتي تتحدث عن إرسالية الروح القدس من الابن والآب، حيث نجد فيها إن الروح لا يتكلّم من نفسه بل مما يأخذه من الابن. وهذه العلاقة غير المنفصمة التي بين '**الكلمة**' و'**الروح**' كانت واضحة للغاية في خطابات ق. أثناسيوس لصديقه الأسقف سرابيون.[٢٧٢] ولذا ليس غريباً أن نرى أن هذه العلاقة الوثيقة التي بين '**الكلمة**' و'**الروح**' قد انعكست أيضاً في خولاجي سرابيون (*Euchologion of Serapion*)، والذي يظهر فيه أول شكل من أشكال صلوات الاستدعاء* (ἐπίκλησις). ففي هذا الخولاجي نجد صلاة تُرفع من أجل عطية الروح القدس، لكيما يتحدث الرب يسوع والروح القدس في المصلين ليمكّناهم من قبول إستعلانات الأسرار المقدسة والاشتراك في تمجيد الثالوث؛ غير أنه في صلاة الاستدعاء نفسها كانت الصلاة موجهة **للكلمة** دون ذكر الروح القدس.[٢٧٣] إلاّ أن الأمر يختلف في الطقس الأورشليمي بالنسبة لصلاة الاستدعاء، حيث نجد الصلاة توجه للروح القدس، ولكن كما رأينا فإن الروح القدس عند ق. كيرلس الأورشليمي هو "الروح الناطق" الذي ينقل المسيح وكلمته إلى المؤمنين.[٢٧٤] وحيث إن **الكلمة** والروح القدس في تلازم وتواجد (احتواء) متبادل مع بعضهما البعض، فإن الروح ليس صامتاً بل متحدث بليغ عن المسيح **الكلمة**

---

[272] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.2f, 6, 11, 33; 3.2; 4.3f.

* أي صلوات التوسل لله من أجل تقديس القربان.

[273] Serapion, *Euch.*, 13, Athens ed., 43, p. 76f.

[274] Cyril of Jer., *Cat.*, 23.7. Cf. also *Apost. Const.*, 8.12; *The Liturgy of St Mark*, xvii, Brightman, *op. cit.*, p. 134.

المتجسد. وهو روح الله الواحد، الحاضر والعامل في العهد القديم والعهد الجديد على حد سواء ـ لأنه هو "الناطق في الأنبياء".

الروح القدس 'الباراكليت'

وإذا تأملنا العبارات التي تقول إن الروح القدس هو "الرب المحيّي المنبثق من الآب"، وأيضاً الإضافة التي أضافها ق. أثناسيوس وق. إبيفانيوس عن الروح القدس أنه "يأخذ من الابن"، فسوف نقترب من اللقب الذي أطلقه السيد المسيح على الروح القدس أنه "الباراكليت" الذي يرسله هو إلى العالم. وصِلة الروح القدس بكيان وفعل الابن المتجسد هي صلة وثيقة للغاية. فالابن المتجسد يرسل الروح القدس من عند الآب والروح القدس يأخذ من الابن المتجسد ويعطينا، وهذا يعني أنه هو 'المعزي الآخر' (*Alter Advocatus*) الذي يمجّد المسيح ويحقّق (يكمّل) عمله.[٢٧٥] إن الباراكليت هو روح الله الحيّ والمحيّي، الذي يعطينا الشركة في حياة الله، والذي يمجد المسيح بكونه ابن الله إذ يلقي بضوئه على شخص المسيح ليستعلنه لنا، وهو الذي يحقّق فينا إعطاء الله ذاته لنا في ابنه، وهو أيضاً ينقل إلينا عمل المسيح الخلاصي من أجلنا، ويجعله يثمر فينا. ووفقاً لهذا التعليم الكتابي، عبّر هيبوليتس عن الروح القدس بأنه "الروح الكهنوتي الأسمى".[٢٧٦] وكان هذا العمل المعزي والشفاعي للباراكليت موضوعاً محبباً في تعليم آباء نيقية وما بعد نيقية[٢٧٧]،

---

275 Gregory Naz., *Or.*, 30. 14; 31.3, 30; 34.13; 41.12.

276 Hippolytus, *Apost. Trad.*, 3.5. Cf. Hilary, *De Trin.*, 8.19; 12.55; *Desyn.*, 11, 29, 54f; Cyril of Jer., *Cat.*, 16.20; 17.4, 9; and Tertullian, *De praescr. Haer.*, 13.

277 Thus Basil, *De Sp. St.*, 23, 44, 46; *Con. Eun.*, 2.32f; 3.1ff; Gregory Nyss., *Ref. Eun.*, Jaeger, 2, pp. 389ff; Gregory Naz., *Or.*, 30.14; 31.3, 12, 26ff; Epiphanius, *Haer.*, 66. 19; 73.15, 25; 74. 12f; *Anc.*, 8, 67; Didymus, *De Trin.*, 2.2, 6, 16, 19; 3.38; *De Sp. St.*, 25-37, etc.

ويعد هذا التعليم الآبائي - وبخاصة المدوَّن باليونانية - نمواً مباشراً للتعليم الذي قدمه ق. بولس في رسالته إلى أهل رومية (الاصحاح الثامن)، حين تحدث عن الروح القدس بكونه يشفع فينا. ومما يثير الإنتباه أن ق. بولس استخدم في نفس الاصحاح مع الروح القدس الفعل (ὑπερεντυγχάνει)* وهو أقوى حتى من ذاك التي استُخدم مع المسيح (εντυγχανει)# ، وذلك لكي ما يؤكد بشدة ما قاله عن العمل الشفاعي الذي يقوم به الروح القدس. وهذا ما يحدث - على حد قول بولس الرسول - عندما نصلي، لأن صلوات الخليقة كلها تُقدم بتدخل وبفعل الروح القدس الشفاعي.[٢٧٨]

وفي هذا الصدد يرى ق. غريغوريوس النزينزي أن وظيفة الباراكليت مرتبطة بصفة خاصة بالصلاة والعبادة، لأنه من خلال الروح القدس تصل شفاعة المسيح - رئيس كهنتنا الأعظم - إلى داخل قلوبنا، ومن ثم تُحمل صلواتنا وعبادتنا في الروح إلى أعلى وتصبح فعَّالة بواسطته وكأن الله بنفسه (من خلال الروح) يُدخلنا في علاقة مع نفسه.[٢٧٩] أما بالنسبة للقديس إبيفانيوس، فإن الصلة بين عمل المسيح الخلاصي وبين سكنى الروح القدس فينا، تظهر بوضوح في صلوات لاستدعاء، وبوجه عام في تقديس وتكميل حياة المؤمنين في المسيح.[٢٨٠]

* رو ٨: ٢٦ "لأننا لسنا نعلم ما نصلي لأجله كما ينبغي. ولكن الروح نفسه **يشفع** فينا بأنات لا ينطق بها"

رو ٨: ٣٤ "المسيح هو الذي مات، بل بالحري قام أيضا، الذي هو أيضا عن يمين الله، الذي أيضا **يشفع** فينا"

[278] See Origen, *De Or.*, 2.14.

[279] Gregory Naz., *Or.*, 30.14; 31.12; Basil, *De Sp. St.*, 50.

[280] Epiphanius, *Anc.*, 68.72; cf. *Haer.*, 55.5; and Basil, *De Sp. St.*, 66f.

الروح القدس هو 'روح الشركة'

وفي كل عمله، يأتي إلينا الروح القدس من الشركة الداخلية التي بين الآب والابن والروح القدس (في الجوهر وفي الطبيعة). وهو الرب المحيّي، وهذا معناه أنه هو المحتوى الحي لإعطاء الله ذاته لنا بالابن وفي الروح القدس.[٢٨١] إذن، ففي الروح القدس نحن نُعطى الشركة (κοινωνία) في سر المسيح، ونصير أعضاءً في جسده. وهذا العمل المُشخصِن (المُؤقنِم)* الذي يقوم به الروح القدس لا يخلق فقط شركة اتحاد بين المسيح وبيننا كمؤمنين، بل أيضاً شركة اتحاد بين بعضنا البعض، وهذا لا يكون إلاّ انعكاساً لعلاقات الثالوث في الله ذاته، وهكذا تقوم الكنيسة وتوجد على الدوام بفضل اتحادها بالمسيح بكونها جسده. هذه هي كنيسة الله مثلث الأقانيم، الحاملة في داخلها قوة الروح القدس الرب المحيّي، وإذا كانت الكنيسة 'في الروح' خلال وجودها على الأرض فهي بالتالي تكون 'في الله'. ومن صميم طبيعة الكنيسة وحياتها أن تشترك في الحياة والنور والحب الذي هو الله ذاته، ولذا فمن الضروري لحياة الكنيسة أن تحافظ دائماً على وحدانية الروح ورباط السلام وبهذا تكون مرآه تعكس في ذاتها وحدانية الثالوث القدوس المبارك.

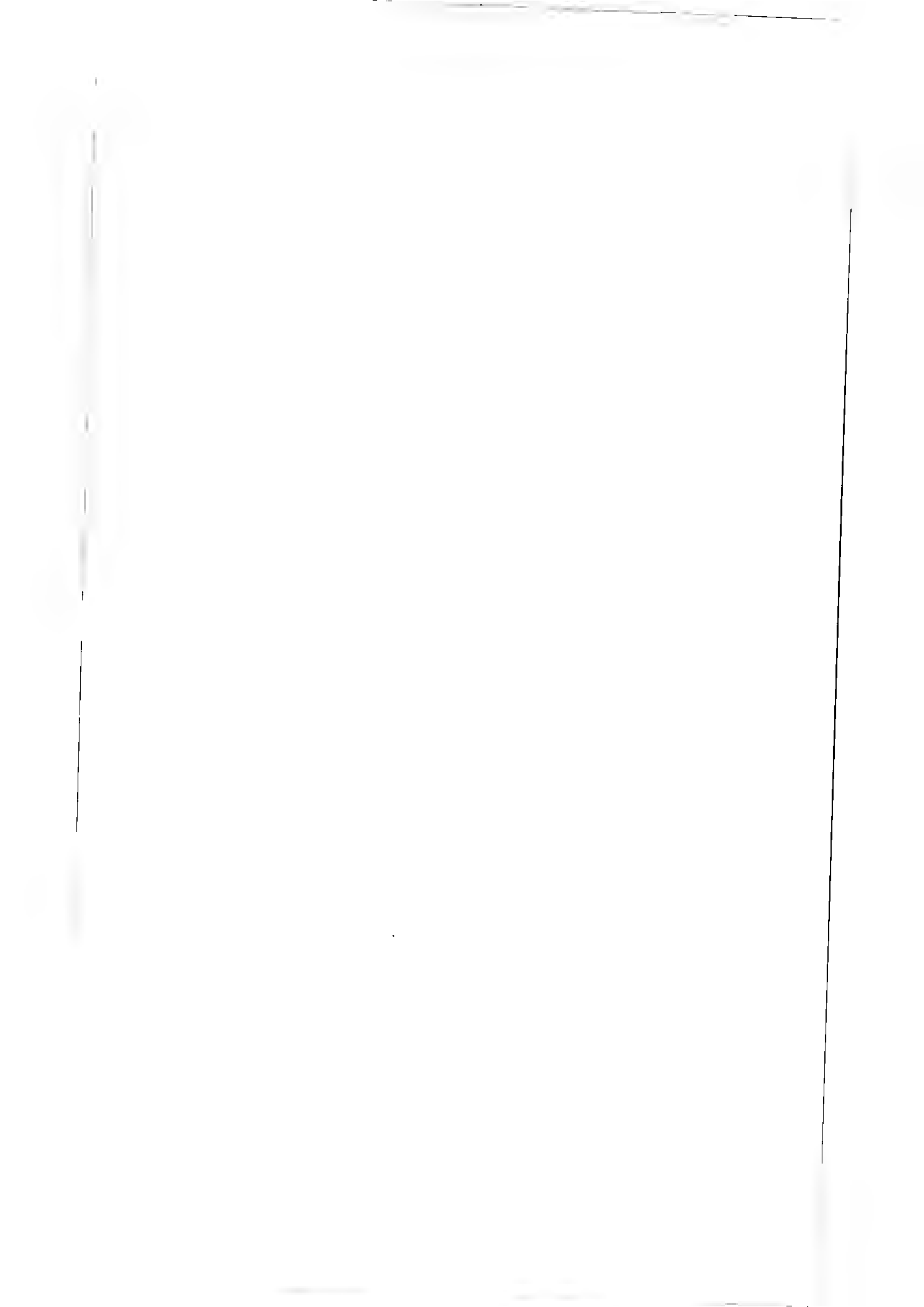
[281] Epiphanius, *Anc.*, 5-8; *Haer.*, 62.4; 73.36; 74.11; cf. 70.1.

* ارجع للحاشية صفحة ٢٧٥، ٢٧٦.

الفصل السادس*

اللهُ الواحِدُ الثالوثِ

* هذا الفصل هو الفصل الثامن في الكتاب الأصلي



"نؤمن بإله واحد الآب ضابط الكل ... وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد ... وبالروح القدس الرب المحيي .. "

سنتناول في هذا الفصل عقيدة 'الله الواحد الثالوث' في تعاليم كل من: ق. أثناسيوس، وق. باسيليوس، وق. غريغوريوس النيصي، وق. غريغوريوس النزينزي، وق. ديديموس، وق. إبيفانيوس، ومجمع القسطنطينية، ثم نتعرض في النهاية لتعاليم ق. كيرلس الإسكندري.

١. القديس أثناسيوس

من خلال الثالوث نؤمن بوحدانية الله، ومن خلال الاعتراف بوحدانية الابن والروح القدس في ذات الجوهر مع الآب يكتمل إيماننا بالثالوث

يقول ق. أثناسيوس:

- "يوجد لاهوت واحد أزلي في ثالوث، وهناك مجد واحد للثالوث القدوس،

(αίδιος καί μία Θεότης εστίν εν Τριάδι, καί μία δόξα τῆς αγίας Τριάδος)

... وإذا كانت معرفة الله الحقة هي كاملة الآن (بمعرفته) كثالوث، فإن هذه هي العبادة الإلهية الحقيقية والوحيدة، وهذا هو صلاحها وحقيقتها، وهو ما يجب أن يظل على الدوام.

(Εἰ γὰρ νῦν ἐν Τριάδι η θεολογία τελεία ἐστί, καί αύτη η αληθής καί μόνη θεοσέβειά ἐστί, καί τοῦτό

ἐστί τὸ καλὸν καὶ η αλήθεια: έδει τοῦτο ούτως αεί εἶναι)"[1]

- "توجد هيئة واحدة بعينها للاهوت (ἐν εἶδος Θεότητος)، والتي هي أيضاً في **الكلمة**؛ ويوجد إله واحد، الله الآب، كائن بذاته إذ هو متعال على الكل، وهو ظاهر في الابن وفي تخلله (أي الابن) لكل الأشياء، وظاهر في الروح حيث فيه يعمل في كل الأشياء بواسطة **الكلمة**. لذلك نحن نعترف أن الله واحد من خلال الثالوث،

(Οὕτω γὰρ καὶ ἕνα διὰ τῆς Τριάδος ομολογοῦμεν, εἶναι τὸν Θεὸν)

ونقّر أن فهمنا لهذا الإيمان باللاهوت الواحد في ثالوث هو أكثر تقوى جداً من فهم الهراطقة للاهوت ذو الأشكال الكثيرة والأجزاء العديدة."[٢]

هذه العبارات للقديس أثناسيوس، تأخذنا إلى عمق الإيمان المسيحي بالله وعبادته بكونه 'الواحد الثالوث'. وبما أنه توجد هيئة واحدة للاهوت - في الوحدة غير المنقسمة التي للآب والابن والروح القدس - فنحن نؤمن أنه في ذاته هو 'واحد ثالوث' منذ الأزل. وبالحقيقة إننا من خلال الثالوث نؤمن بوحدانية الله، ولكن أيضاً، من خلال الاعتراف بالوحدانية في ذات الجوهر التي للابن والروح القدس مع الآب، يأخذ الإيمان بالثالوث القدوس شكله الكامل والتام.[٣] وهذا هو الاعتقاد بالله بكونه ثالوث في وحدة ووحدة في

---

[1] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.18.

لاحظ أن كلمتي (Τριάς) و (Μονάς) في اليونانية لهما معنى أكثر وضوحاً وقوة من كلمتي (Trinitas) و (Unitas) في اللاتينية.

[2] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.15.

[3] Athanasius, *Ad Afr.*, 11.

ثالوث. ولذلك كان ق. أثناسيوس مميَّزاً في أنه كان يعادل بين 'الثيؤلوجيا' (θεολογία) - والتي في عمق معناها هي معرفة الله وعبادته وفقاً لما هو في ذاته وكما أعلن عن نفسه بواسطة يسوع المسيح وفي الروح القدس - وبين عقيدة الثالوث القدوس بصفة خاصة.[4]

معرفة الثالوث تكون من خلال الابن

إن معرفة الله - بالنسبة للقديس أثناسيوس - لا تكون إلاّ من خلال الابن ولا آخر سواه، ولذلك يقول: "وعندما نرى الابن، فإننا نرى الآب، لأن ما نفهمه وندركه عن الابن يكون هو هو ما (يمكن أن) نعرفه عن الآب، لأن الابن هو المولود الذاتي من جوهر الآب".[5] وهذا هو ما دعا ق. أثناسيوس ليؤكد أنه "يكون من الأجدى من جهة التقوى والحق أن نتعرف على الله من الابن وندعوه 'الآب' عن أن نشير إلى الله نسبة إلى أعماله فقط وندعوه 'غير المخلوق'".[6] وبالقطع فإن الابن ليس هو الآب بل هو 'آخر' (ἕτερος) غير الآب، ولكنه بكونه المولود من جوهر الآب وبكونه له ذات الجوهر الواحد (ομοούσιος) معه، فإن لاهوت الابن ولاهوت الآب هو واحد تماماً.[7]

وهذا يعني أن معرفة الابن بالنسبة لنا تكون هي نفسها معرفة الآب وفقاً لما هو (الآب) في طبيعته الذاتية - وذلك في إطار عدم انفصال الآب عن الابن والابن عن الآب - وبالتالي تكون هي معرفة

---

[4] Likewise, Gregory Naz., *Or.*, 31.3 -see also *Or.*, 6.22, Athens ed. 59, pp. 22f; and 25.17, p. 199.

[5] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.16; cf. *De syn.*, 48.

[6] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.34; and *De decr.*, 31.

[7] Athanasius, Con. Ar., 1.9, 39, 58, 61; 3.4, 6.

الله في العلاقات الداخلية التي لجوهره الأزلي.[8] وهذه المعرفة الحقيقية لله - أي معرفته وفقاً لما هو في ذاته - كان ق. أثناسيوس قد أوضحها بشدة في مقالته الثالثة "ضد الأريوسيين"، ونعرض هنا بعضاً مما أورده فيها:

-"لقد سُمح لنا أن نعرف الابن (الذي) في الآب، لأن كل كيان الابن (τό εἶναι) هو مكافئ تماماً وخاص بجوهر (ουσία) الآب.. وحيث إن هيئة لاهوت الآب هي كيان (τό εἶναι) الابن، فإن هذا يأتي من أن الابن في الآب والآب في الابن". وفي إشارة إلى كلمات الرب "أنا والآب واحد" وكذلك "أنا في الآب والآب فيّ" أوضح ق. أثناسيوس إن هذه الآيات "إنما تبيِّن نفس اللاهوت ووحدانية الجوهر

(τήν ταυτότητα τῆς Θεότητος τήν δέ ενότητα τῆς ουσίας δείξη)"[9]

-"هما اثنان، لأن الآب هو آب وليس ابناً أيضاً، كما أن الابن هو ابن وليس آباً أيضاً؛ لكن الطبيعة هي واحدة، وكل ما للآب هو للابن... فالابن والآب هما واحد في ذاتية وخصوصية الطبيعة، ولهما نفس اللاهوت الواحد،

(ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ο Πατήρ τῇ ἰδιότητι καί οικειότητι τῆς φύσεως, καί τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς Θεότητος).

فلاهوت الابن هو نفسه الذي للآب؛ ومن هنا أيضاً هو غير قابل للتجزئة؛ ولهذا فإنه يوجد إله واحد وليس آخر سواه. وبما إنهما (أي

---

[8] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.14-19, 25-34; 2.57f; 3.1-6; 4.1-10; *De syn.*, 41-54.
[9] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.3.

الآب والابن) واحد، وبما أن اللاهوت نفسه هو واحد، فكل ما يُقال عن الآب يُقال عن الابن ماعدا كونه يُدعى 'آب'".[10]

-"وبما أن الابن هو صورة الآب، فينبغي بالضرورة أن يكون مفهوماً أن لاهوت الآب، وكل ما هو خاص به، هو كيان الابن، (ἡ Θεότης καὶ η ἰδιότης τοῦ Πατρός τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἐστι).

وهذا هو معنى "الذي إذ كان في صورة الله" (فيلبي ٢:٦) وكذلك "الآب فيَّ" (يو ١٤:١٠). ولا يمكن أبداً أن تكون هذه الصورة جزئية، بل أن كل ملء لاهوت الآب هو كيان الابن، والابن هو الله بأكمله،

(τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ Πατρὸς Θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, καί ὅλος Θεός ἐστιν ο Υἱός)

... لأن (كل) ما يخص جوهر الآب هو ما يكونه الابن ... وهيئة لاهوت الآب هي ما يكونه الابن

(τὸ γὰρ ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἐστὶν ο Υἱὸς ... τὸ γὰρ εἶδος τῆς τοῦ Πατρὸς Θεότητός ἐστιν ο Υἱός)"[11]

المدخل الخلاصي والكياني لفهم عقيدة الثالوث

من الواضح تماماً أن مدخل ق. أثناسيوس إلى فهم وشرح عقيدة الثالوث القدوس كان يقوم على أساس أعمال الله الخلاصية والإعلانية التي تحققت في ظهور (παρουσία) ابنه الوحيد

---

[10] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.4-5.
[11] Athanasius, Con. Ar., 3.5f.

بالجسد. ومن خلال مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' كان ق. أثناسيوس يصل إلى العلاقات الأزلية والتمايز داخل جوهر اللاهوت الواحد.*

وكان استخدام مصطلح 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) في مجمع نيقية يعبِّر تعبيراً دقيقاً عن الحقيقة الكبرى المعلَّنة في الإنجيل ألا وهي: أن الله ذاته هو محتوى (أو مضمون) إعلانه الذي قدَّمه لنا، وأن العطية التي أنعم الله بها علينا هي تتطابق مع ذاته، أي تتطابق مع المُعطي لهذه العطية (بمعنى أن المُعطي والعطية هما واحد)، وقد كانت هذه النقطة هي محور تركيز ق. أثناسيوس في تعليمه عن موضوع 'التأليه'# (θεοποίησις). ومما لا شك فيه أن مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) كان يشكِّل المحور الرئيسي في فكر ق. أثناسيوس، لأن هذا المصطلح يعبِّر بصورة دقيقة وقاطعة عن الوحدانية في ذات الجوهر والعمل التي بين الابن المتجسد والله الآب، والتي يُبنى عليها كل شيء في الإنجيل. وفي نفس الوقت كان الـ 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) يحمل في طياته أيضاً مفهوم علاقة التواجد (الاحتواء) المتبادل التي للأقانيم داخل جوهر الله الواحد، والتي أشار إليها إعلان الله عن ذاته في 'تدبير الخلاص'. وبالنسبة للقديس أثناسيوس، لم يكن هذا التواجد (الاحتواء) المتبادل يعني مجرد ارتباط أو اتصال متبادل بين الثلاثة أقانيم الإلهية، ولكنه كان يعني السكنى الكاملة المتبادلة بينهم: فبينما كل أقنوم يظل 'كما هو' محتفظاً بتمايزه كآب أو ابن أو روح

* أي أن ق. أثناسيوس كان يبدأ من عمل الله التدبيري - في حياة الإنسان - بواسطة يسوع المسيح، ومن المسيح 'الابن المتجسد' يصل بعد ذلك من خلال 'الهوموأووسيوس' (أي من خلال الوحدانية في ذات الجوهر التي للابن المتجسد مع الآب والروح القدس) إلى العلاقات الأقنومية داخل الثالوث أي العلاقات الداخلية في جوهر الله الواحد.

ارجع إلى صفحة ٢٠٥، ٢٠٦ في الفصل الرابع.

قدس، إلاّ أنه يكون بكامله في الآخرَين كما أن الآخرَين هما بالكامل فيه.[١٢] وهكذا نجد أن ق. أثناسيوس في صياغته لعقيدة نيقية عن الله، كان شرحه للتجسد دائماً ما يتضمن هذه المفاهيم الخلاصية والكيانية (الخاصة بالعلاقات الداخلية للثالوث).

عقيدة الثالوث في رسائل ق. اثناسيوس إلى سرابيون

وكان هذا المدخل الخريستولوجي لفهم وشرح عقيدة الثالوث القدوس عند ق. أثناسيوس، واضح جداً في 'رسائله عن الروح القدس'، التي كتبها بين عام ٣٥٦ و٣٦١م بناءً على طلبٍ من صديقه سرابيون أسقف تمي من أجل الرد على أنصاف الأريوسيين الذين كانوا يرفضون ألوهية الروح القدس، على أساس بدعة تقول إنه من 'جوهر مختلف' (ετερούσιος) عن الآب والابن. ولأن هذا الانحراف كان يشكّل تهديداً واضحاً لعقيدة الثالوث القدوس وبالطبع لسر المعمودية المقدسة - بسبب تمزيقه لوحدة الله - فقد واجهه ق. أثناسيوس بنفس البراهين الخريستولوجية والخلاصية والكيانية التي كان قد استخدمها في جداله الطويل مع الأريوسيين.[١٣] وقد ظل على تأكيده القاطع بأنه من خلال عقيدة ألوهية الروح القدس ووحدانيته في ذات الجوهر (مع الآب والابن)،

---

[١٢] ورغم أن ق. أثناسيوس لم يكن هو الذي استخدم المصطلح اللفظي (*coinherence*) والذي يعني التواجد (الإحتواء) المتبادل، إلا إنه بالتأكيد هو الذي أرسى مفهوم علاقات التواجد (الإحتواء) المتبادل في الله. ارجع كذلك إلى ق. هيلاري (*De Trin.*, 3.1) حيث له عبارة بليغة عن مفهوم أن الثلاثة أشخاص الإلهية بينما يبقون على وجودهم وحالهم المتمايز، فإنهم "يحتوي كل منهم الآخر بالتبادل، وبالتالي كل واحد منهم هو على الدوام يحيط (يحتوي - envelops) الآخر وأيضاً يُحاط (يُحتوي - enveloped) من الآخر الذي مازال هو يحتويه. انظر أيضاً: (*De Trin.*, 3.2-4 & 9.69).

[13] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.2ff.

يكتمل فهمنا للثالوث القدوس داخل فكر الكنيسة وعبادتها. ومن هنا استطاع ق. أثناسيوس أن يكتب في رسالته لأساقفة أفريقيا عام ٣٦٩، أن إيمان نيقية "بإله واحد يُعرف في ثالوث قدوس وكامل" كان له أثره. كما أدرك الآباء. في إعلان "الشكل (χαρακτῆρα) الدقيق لإيمان المسيح، ولتعليم الكنيسة الجامعة".[١٤]

وبالضبط كما أننا نأخذ معرفتنا للآب من معرفتنا للابن، فهكذا ينبغي أيضاً أن نأخذ معرفتنا للروح القدس من معرفتنا للابن*: أي من العلاقات الداخلية التي بين الآب والابن والروح القدس في جوهر الثالوث الواحد غير المنقسم.[١٥] وكان ق. أثناسيوس قد أقام حجته الدفاعية على أساس رؤية خلاصية من منطلق أننا لو لم نكن في الروح القدس نُعطى علاقة مع الله#، لما كان للإنجيل أي مضمون حقيقي، وكان هذا بالضبط ما سيحدث أيضاً لو لم يكن الابن واحداً في ذات الجوهر والقدرة مع الله الآب. كل شيء إذن، يرتبط بحقيقة الوحدانية في ذات الجوهر التي للروح القدس مع الابن والآب. وبما أن الابن هو من جوهر الآب وخاص بجوهره، فكذلك روح الله الذي هو واحد مع الابن (وخاص به)، لابد أن يكون معه (أي مع الابن) من جوهر الآب وواحد معه في ذات الجوهر.[١٦]

ويقول ق. أثناسيوس: "ولأن الروح واحد، بل ولأنه خاص **بالكلمة** الذي هو واحد، فهو خاص بالله الذي هو واحد، وله ذات الجوهر

---

[14] Athanasius, *Ad Afr.*, 11.

* ارجع إلى صفحة ٢٣٥.

[15] Athanasius, *Ad Ser.*, 2.3-4; 3.1, 3.

أي أنه إذا كان الروح القدس ليس واحداً مع الآب والابن في ذات الجوهر (أي مخلوق)، فلا يمكن بالتالي أن نُعطى فيه أيه علاقة مع الله

[16] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.4-14, 23ff, 27.

الواحد (ομοούσιον) معه".[١٧] كما يضيف قائلاً: "الثالوث القدوس المبارك واحد في ذاته بغير انقسام. وعندما يُذكر الآب، فإن ذلك يتضمن **كلمته** والروح القدس الذي هو في الابن. وعندما يُذكر الابن، فإن الآب هو في الابن والروح القدس ليس خارج **الكلمة**. لأنه توجد نعمة واحدة من الآب تتحقق بالابن في الروح القدس، وتوجد طبيعة إلهية واحدة وإله واحد، 'الذي على الكل وبالكل وفي الكل'".[١٨]

وهكذا شرح ق. أثناسيوس تعليمه عن علاقة التواجد (الاحتواء) المتبادل الذي للروح القدس مع الآب والابن[١٩]، بنفس المنهج الذي سبق واستخدمه لشرح علاقة التداخل والسكنى المتبادلة التي بين الابن والآب.[٢٠] فالثالوث القدوس إذن متحد ومتجانس، ليس فقط في فعله (نشاطه) الواحد (μία ἐνέργεια) نحونا بل أيضاً في جوهره الذاتي الأزلي غير القابل للتقسيم.[٢١] وهذا التعليم - كما يذكر ق. أثناسيوس - يتفق مع الإيمان الرسولي المُسلَّم من الآباء بالتقليد، وهذا الإيمان لم يبتدعه الآباء، بل هو مأخوذ مباشرة من الرب يسوع المسيح، الذي علَّم بنفسه المرأة السامرية - ونحن أيضاً من خلالها - "كمال الثالوث القدوس بكونه لاهوت واحد غير منقسم*"

---

[17] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.27; 3.1.
[18] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.14; & 16-17, 21, 29.
[19] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.19-21; 3.3ff.
[20] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.1-6.
[21] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.2, 9, 14, 16f, 20, 28-33; 3.6.

* يشير ق. أثناسيوس هنا إلى كلام الرب للمرأة السامرية في (يو ٤: ٢١ - ٢٤) "يا امرأة صدقيني أنه تأتي ساعة وهي الآن حين الساجدون الحقيقيون يسجدون للآب بالروح والحق... الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغوا أن يسجدوا"، ويوضح أن الحق هو الابن نفسه (يو ١٤:٦). أي أن الساجدين الحقيقيين يسجدون للآب ولكن بالروح والحق، معترفين بالابن والروح فيه.

(τὴν τῆς Ἁγίας Τριάδος τελειότητα ἀδιαίρετον ὑπάρχουσαν καὶ μίαν Θεότητα)." [٢٢]

وجدير بالذكر هنا أن ق. أثناسيوس عندما وصل في شرحه لعقيدة الروح القدس - في 'رسائله إلي سرابيون' - إلى موضوع إرسالية الروح القدس، عاد مرة أخرى إلى الحديث الذي كان قد ذكره في الرسالة الأولى عن سوء فهم الأريوسيين 'لظهور **الكلمة** بالجسد' (τὴν ἔνσαρκον παρουσίαν τοῦ Λόγου)[٢٣]، وكان هدف ق. أثناسيوس من ذلك هو التأكيد ثانية على الأساس الإنجيلي للعلاقة غير المنفصمة بين الابن (المتجسد) والآب، لأنه على نفس هذا الأساس ينبغي أن نفهم إرسالية الروح القدس في انبثاقه من الآب وأخذه من الابن.[٢٤] ولذلك اهتم ق. أثناسيوس في رسالته الثانية أن يُظهر ليس فقط أن كل ما يُقال عن الآب يُقال عن الابن، ولكن أيضاً أن الآب والابن كائن كل منهما في الآخر منذ الأزل، لأن الابن هو من 'جوهر الآب' (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός) و'له ذات الجوهر الواحد' (ὁμοούσιος) مع الآب.[٢٥] وعلى هذا الأساس الإلهي الداخلي - وليس على أي أساس آخر خارج عن الله - ينبغي أن نفهم حياة وعمل المسيح ابن الله المتجسد باعتبارها حياة وعمل الوسيط الوحيد الذي بين الله والناس. فحقيقة الإنجيل تعتمد على صحة علاقة 'الوحدانية في ذات الجوهر' بين المسيح والله الآب. ولذلك استطرد ق. أثناسيوس موضحاً أن الابن المتجسد بعد أن أكمل التدبير بالجسد، هو يجلس الآن عن يمين الآب "بكونه في

---

[22] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.33.
[23] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.3 & 9.
[24] Athanasius, *Ad Ser.*, 1.33 & 3.1.
[25] Athanasius, *Ad Ser.*, 2.2-5.

الآب والآب فيه، كما كان دائماً، وهكذا يكون إلى الأبد".[٢٦] وهذا يعني أن ق. أثناسيوس إنما كان يؤكد أن الوحدة بين الابن المتجسد والآب ليس مجرد حادث عرضي تم في زمن ما، بل هي وحدة كيانية وحقيقية منذ الأزل في الله. إذن كان مفهوم 'الوحدانية في ذات الجوهر' (ὁμοούσιον) يمثل الأساس المرجعي الأهم في فهم ق. أثناسيوس لإعلان الله عن ذاته - الذي من الآب بالابن في الروح القدس - وفي فهمه لوحدانية الله الأزلية في الثالوث القدوس. وانطلاقاً من هذا الأساس يمكننا أن نفهم إرسالية الروح القدس من الآب، وعطية الروح القدس بواسطة الابن.

وفي رسالتيه الثالثة والرابعة إلى سرابيون، حرص ق. أثناسيوس على تقديم شرح لعقيدة الروح القدس على أساس تعليم المسيح نفسه الذي جاء في إنجيل يوحنا (٢٦:١٥)* و(١٣:١٦-١٥)#، ولكنه كان يفسِّر هذه النصوص على أساس أنه "من خلال معرفتنا للابن سيمكننا أن نعرف الروح القدس معرفة حقيقية، لأن خصوصية علاقة الروح القدس بالابن هي عينها التي عرفنا أنها للابن مع الآب".[٢٧] وحيث إن ق. أثناسيوس قد أشار في هاتين الرسالتين إلى ما كان قد ذكره بالفعل (في رسالتيه السابقتين)، فسيكون من المناسب هنا أن نسترجع أولاً ما قاله في الرسالة الأولى والثانية في هذا الصدد:

---

[26] Athanasius, *Ad Ser.*, 2.7.

* "ومتى جاء المعزي الذي سأرسله أنا إليكم من الآب، روح الحق، الذي من عند الآب ينبثق، فهو يشهد لي".

"وأما متى جاء ذاك، روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه لا يتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به، ويخبركم بأمور آتية. ذاك يمجدني لأنه يأخذ مما لي ويخبركم. كل ما للآب هو لي. لذلك قلت إنه يأخذ مما لي ويخبركم".

[27] Athanasius, *Ad Ser.*, 3.1.

-"الــــــــروح القــــــــدس ينبثــــــــــــــق مــــن الآب (παρά τοῦ Πατρός ἐκπορεύεται)، وإذ هـو خـاص* بـالابن (καί τοῦ Υἱοῦ ἴδιον ὄν) فإنه يُعطى منـه (أي يُرسـل مـن الابـن) (παρ' αὐτοῦ δίδοται) للتلاميذ ولكل الذين يؤمنون به".[٢٨]

-"الــروح القــدس ينبثـق مـن الآب، ويأخــذ منـه (مــن الابـن) (καί ἐκ τοῦ αὐτοῦ λαμβάνει) ويعطي".[٢٩]

-"الروح القدس يأخذ من الابن (ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνει)".[٣٠]

-"فـإن كـان الابـن هـو مـن (ἐκ) الآب وخـاص بجـوهره (ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ)، فـإن الـروح القـدس الـذي هـو مـن (ἐκ) الله (الآب) لابد أيضاً أن يكـون خاصـاً بجـوهر الابـن مـن جهـة كيانه (ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ Υἱοῦ)".[٣١]

-"ولأن الـروح واحـد، بل ولأنه خاص **بالكلمة** الـذي هـو واحـد، فهـو خاص بالله الذي هو واحد وله ذات الجوهر الواحد (ὁμοούσιον) معه ... وفي الطبيعة والجوهر، (هـو مختلف عـن المخلوقات ولا يوجـد شـيء خـاص أو مشـترك بينـه وبينهـا) ولكـنـه هـو (أي الـروح) خـاص بلاهوت الابن وجوهره وليس غريباً عنـه، وكـذلك بالنسبة للثالوث القدوس".[٣٢]

وقـد تنـاول ق. أثناسـيوس هـذه التعـاليم مـرة ثانيـة (في الرسـالتين الثالثـة والرابعـة)، وركّـز مجـدداً علـى ألوهيـة الـروح القـدس وتميُّـزه المطلق عن كل الكائنات المخلوقة. فمن ناحية، أكّد ق. أثناسـيوس

* إرجع إلى الحواشي صفحة ٢٧٧، ٢٧٨ بالفصل الخامس.

28 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.2; cf. 3.1; 4.3.
29 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.11.
30 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.20; 3.1; 4.1f.
31 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.25; 3.1; 4.3f.
32 Athanasius, *Ad Ser.*, 1.27; 3.1; 4.3.

على أن هناك علاقة كيانية غير منفصلة بين الروح القدس والابن، بحيث إن الابن هو الذي يعطي الروح القدس من عنده*، فيأخذ الروح القدس من الابن (ويعطي الخليقة). ومن ناحية أخرى، أوضح ق. أثناسيوس أن الروح القدس هو روح الابن وروح الآب وله ذات الجوهر الواحد معهما. إذن فبينما في الأساس، ينبثق الروح القدس من الآب، فإنه "بسبب خصوصية علاقته مع الابن، فهو يُعطى منه للجميع

(διά τήν πρός τόν Υιόν ἰδιότητα αυτοῦ, καί ότι ἐξ αυτοῦ δίδοται πᾶσι)" [٣٣]

وقد أعاد ق. أثناسيوس التأكيد على هذا التعليم، حين بيَّن أن الابن والروح القدس، رغم أن كل منهما متمايز عن الآخر إلاّ أن كل منهما يتواجد في الآخر (أو يحتوي الآخر)، ولذلك هناك عمل (فعل) إلهي واحد فقط. وهذا صحيح بالنسبة لعمل الخلق، حيث إن "الآب يخلق كل الأشياء **بالكلمة** في الروح القدس"، كما أنه صحيح أيضاً بالنسبة لكل المواهب الروحية التي تُعطى في الثالوث "لأن الآب ذاته بواسطة **الكلمة** في الروح القدس، يعمل ويعطي كل الأشياء"[٣٤]، علماً بأن هذا العمل هو عمل الثالوث الأزلي غير المتغير، الذي فيه الروح القدس كائن أزلياً في الابن ومعه. ويقول ق. أثناسيوس: "كما كان على الدوام هكذا يكون الآن؛ وكما يكون الآن هكذا كان على الدوام، هو الثالوث: الآب والابن والروح القدس."[٣٥] ويضيف أيضاً قائلاً: "وفقط في الألوهية، الآب هو

---

* إرجع للحاشية صفحة ٢٩٩ في الفصل الخامس.

33 Athanasius, *Ad Ser.*, 3.1.
34 Athanasius, *Ad Ser.*, 3.5; cf. 4.3-5.
35 Athanasius, *Ad Ser.*, 3.7.

آب حقيقي بكل ما تعنيه الكلمة (أو بحصر المعنى)، وحيث إنه الآب الوحيد، فقد كان ويكون وسيظل دائماً كما هو (آب). والابن هو ابن حقيقي بكل ما تعنيه الكلمة (أو بحصر المعنى)، وهو الابن الوحيد. ويحق القول أن الآب هو آب على الدوام، والابن هو ابن على الدوام، والروح القدس هو روح قدس على الدوام. ونحن نؤمن أنه (أي الروح القدس) هو الله، وأنه يُعطى من الآب من خلال الابن. وهكذا يظل الثالوث القدوس بلا تغيير، ويُعرف في ألوهة واحدة."[٣٦]

المدلول اللاهوتي لمصطلح 'أوسيا' (οὐσία) و مصطلح 'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις) في تعليم ق. أثناسيوس

وكان هذا التعليم اللاهوتي للقديس أثناسيوس عن الثالوث (في رسائله إلى سرابيون) يحمل في طياته مراجعة عميقة لمعنى مصطلحيّ 'أوسيا' (ουσία) و'هيبوستاسيس'* (υπόστασις) في الفكر اللاهوتي المسيحي، وقد اتضح ذلك في قبول صيغة "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم" (μία ουσία, τρεῖς υποστάσεις)، التي تم اعتمادها في المجمع الذي دعا إليه ق. أثناسيوس عام ٣٦٢م. وقد قام ق. أثناسيوس نفسه بشرح هذه الصيغة في خطابه إلى كنيسة أنطاكية (*Tomus ad Antiochenos*).

وقد عبَّر ج. ل. برستيج عن استخدام هذين المصطلحين بقوله: "بينما يشير مصطلح 'هيبوستاسيس' (υπόστασις) إلى التمايز الملموس (في الله)، يعبِّر مصطلح 'أوسيا' (ουσία) عن الحقيقة الداخلية (له). فمصطلح 'هيبوستاسيس' (υπόστασις) يعني

[36] Athanasius, *Ad Ser.*, 4.6.

* ارجع إلى صفحة ١٩٣.

'الحقيقة الآخرية (نحو الآخر)' (*ad alios*)، أما مصطلح 'أوسيا' (ουσία) فيعني 'الحقيقة الذاتية الداخلية' (*in se*). أي أن الأول يشير إلى الله كما هو ظاهر ومعلن، والثاني يشير إليه في كيانه وجوهره.

وقد علّم ق. أثناسيوس أن في الله: نفس الجوهر الواحد - بلا أي انقسام، ولا اختلاف أو تغيير - كائن على الدوام في ثلاثة حقائق (أقنومية) متمايزة."[٣٧] وفي بعض الأحيان عند الحديث عن جوهر الله، استخدم ق. أثناسيوس مصطلح 'أوسيا' (ουσία) في أبسط معانيه ليشير إلى مجرد من هو 'كائن بذاته'، وهو ما كان مساوياً تقريباً لمدلول مصطلح 'هيبوستاسيس'(υπόστασις) في معناه البسيط*."[٣٨] إلاّ أننا نجد أن هذا المعنى البسيط للـ 'أوسيا' يختلف ويزداد عمقاً عندما يتحدث ق. أثناسيوس عن إعلان الله عن ذاته وأنه هو الخالق الذي يفوق كل الكيان أو الجوهر (ουσία) المخلوق، وهو وحده الـ 'أوسيا' (ουσία) الحقيقي (الجوهر الحقيقي) بحصر المعنى، لأنه هو الوحيد الذي بالفعل وبالحقيقة كذلك.[٣٩]

وقد كان هذا التعمق في مدلول 'الأوسيا' ضرورياً في ضوء حقيقة أن الله يعلن لنا ذاته بالابن في الروح القدس الكائنين في جوهره (ουσία) الذاتي الأزلي. ومن هنا فإن الله يعطينا وصولاً

---

[37] G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, ed. 1950, p. xxix; see also pp. 168ff, 188; and my *Theology in Reconciliation*, 1975, pp. 218ff, 226ff, 231ff, 234ff.

* ارجع إلى التمييز بين 'الأوسيا' و 'الهيبوستاسيس' في الفكر اللاهوتي السكندري، حاشية صفحة ٢٦١.

[38] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.11; 2.10; 3.63; *De decr.*, 22, 27; *De syn.*, 35, 41; *Ad Afr.*, 4, 8; *Ad Ser.*, 2.5.

[39] Athanasius, *Con. gent.*, 2, 35, 40; *De inc.*, 17; *Con. Ar.*, 1.20; 3.22; *De decr.*, 11; *In ill. om.*, 1.

إليه، بواسطة يسوع المسيح وفي روح واحد، بحيث يمكننا أن نعرف الله - بعض المعرفة - وفقاً لما هو بالحقيقة في ذاته، في العلاقات الداخلية لجوهره (ουσία) الذاتي الثالوثي.[٤٠] وهكذا عندما تم الربط بين الـ 'أوسيا' (ουσία) وإعلان الله عن ذاته في ثلاثة أقانيم (υποστάσεις) متمايزة آب وابن وروح قدس، صار هذا المصطلح يشير إلى جوهر الله الواحد الأزلي في كمال علاقاته الداخلية الشخصية (الأقنومية) بكونه ثالوث قدوس. وبعيداً عن فكرة أنه هو الشيء العمومي (أو المشترك) بين الأقانيم، فإن مصطلح الـ 'أوسيا' (ουσία) في تطبيقه مع الله كان له عند ق. أثناسيوس مدلول شخصي ملموس (بمعنى أن العلاقات الأقنومية متضمنة داخل الجوهر الواحد)*. ومن الجدير بالذكر هنا أن هذا الفكر كان واضحاً جداً في مفهوم ق. أثناسيوس المميز عن 'اللوغوس الكائن في الجوهر' (ενούσιος Λόγος) و'الفعل (أو الطاقة) الكائن في الجوهر' (ενούσιος ενέργεια)'[٤١]، لأن عمل الله في إعلانه عن ذاته وفي إعطائه ذاته لنا بواسطة الابن وفي الروح القدس هو عمل واحد - غير قابل للتقسيم - تجاهنا، على نفس النحو الذي في جوهر (ουσία) اللاهوت الواحد الذي صدر عنه هذا العمل، فهذا الجوهر (ουσία) الإلهي الواحد تم كشفه لنا بكونه جوهر 'شخصي (أقنومي)' في ذاته، كما هو الحال في أعماله نحونا، داخل علاقات التواجد (الاحتواء) المتبادل للأقانيم الإلهية الثلاثة.[٤٢]

---

[40] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.9ff, 14ff, 24f; 2.1f, 22, 31ff; 3.1ff, 15ff, 24f; 4.1, 5, 9; *Ad Ser.*, 1.14, 19ff, 25; 3.5f.

* انظر الفرق بين مفهوم الأوسيا عند ق. أثناسيوس (وآباء نيقية) وعند الآباء الكبادوك، حاشية صفحة ٢٩٤.

[41] See Athanasius, *De syn.*, 34, 41; *Con. Ar.*, 2.2; 4.1; *Ad Ant.*, 5.

[42] Athanasius, *Exp. fidei*, 1-4; *In ill. om.*, 1-6; *Con. Ar.*, 3.1ff.

وقد ظل هذا الفهم الأعمق للـ 'أوسيا' (ουσία) ثابتاً عند ق. أثناسيوس حتى عندما وافق على صيغة "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم" (μία ουσία, τρεῖς υποστάσεις) عام ٣٦٢م. وباليقين أنه في ضوء هذا الفهم، قدَّم ق. أثناسيوس تعليمه المميَّز عن وحدانية الله الثالوث، وأكمله بتعليمه عن الروح القدس. وكان مفهوم ق. أثناسيوس عن الثالوث متضمناً بالفعل داخل فهمه للـ 'هوموأووسيوس' (ομοούσιος)، حيث كان الـ 'هوموأووسيوس' (ομοούσιος) - في تخطيه لفكرة العلاقات المنفصلة أو غير المتمايزة بين الأقانيم الثلاثة - يحمل في طياته مفهوم التمايز الأزلي والعلاقات الداخلية في اللاهوت، والتي كل منها تحتوي الأخرى بالكامل وبصورة متبادلة داخل الجوهر الواحد التام الذي للآب والابن والروح القدس. وهكذا أكَّد ق. أثناسيوس أنه من خلال الثالوث القدوس نحن نؤمن بوحدانية الله، وأنه فقط باعترافنا بالوحدانية - غير المنقسمة - في ذات الجوهر، التي للابن والروح القدس مع الآب، فإننا نستطيع بحق أن ندرك الثالوث القدوس.[٤٣]

وحدة المبدأ (وحدة الرأس) (Μοναρχία) في تعليم القديس أثناسيوس

وإذا تطرقنا إلى تعليم ق. أثناسيوس عن مفهوم وحدة المبدأ (وحدة الرأس) (Μοναρχία) في الثالوث، فينبغي علينا أن ننظر إلى ذلك أيضاً في ضوء نفس فهمه العميق للـ 'أوسيا'. وفي البداية نؤكد أن ق. أثناسيوس نظر إلى الآب بكونه هو مبدأ (ἀρχή) الابن، ولكن كان ذلك من جهة أنه وَلَدَه منذ الأزل، ولذا أعلن: "نحن نعرف مبدأ

43 Athanasius, *Con. Ar.*, 3.1ff; 4.1ff; *Ad Ser.*, 1.16, 20, 28; 3.1, 6; cf. *De inc. et con. Ar.*, 10.

(ἀρχή) واحداً فقط"، إلاّ أن ق. أثناسيوس وعلى الفور ربط الابن بهذا المبدأ (الرأس) (ἀρχή) حيث قال: "لأننا لا نعترف بوجود أي نمط آخر للاهوت (τρόπον Θεότητος) سوى الذي لله الواحد".[44] وبينما يرتبط الابن بالمبدأ (الرأس) (ἀρχή) بهذه الطريقة (لأنه واحد مع الآب في نفس الجوهر واللاهوت)، إلاّ إنه (أي الابن) لا يمكن النظر إليه بكونه مبدأً (رأساً) (ἀρχή) منفرداً بذاته، لأنه في صميم طبيعته غير منفصل عن الآب الذي هو مولود منه. وكذلك وعلى نفس هذا النحو لا يمكن اعتبار الآب أنه مبدأ (أو رأس) (ἀρχή) بعيداً عن الابن، لأنه بكونه بالتحديد آب فهو آب للابن (بصورة دائمة ومن غير انفصال). ويقول ق. أثناسيوس: "الآب والابن هما اثنان، غير أن وحدة اللاهوت هي واحدة بغير انقسام. وهكذا نحن نعترف بمبدأ (رأس) (ἀρχή) واحد للاهوت وليس بمبدأين (ἀρχαί)، ولذا فنحن بالفعل نؤمن بوحدة المبدأ (وحدة الرأس) (Μοναρχία)".[45]

ومن هذا المنطلق نستطيع أن نفهم ما جاء في الخطاب إلى كنيسة الأنطاكيين (*Tomus ad Antiochenos*)، والذي أقّر فيه ق. أثناسيوس مع آخرين بالاعتراف "بثالوث قدوس، ولكن لاهوت واحد، ومبدأ (رأس) (ἀρχή) واحد، وبأن الابن له ذات الجوهر الواحد مع الآب، كما أن الروح القدس مساوٍ وغير منفصل عن جوهر الآب والابن".[46] وبينما قبل ق. أثناسيوس صيغة "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم" (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις)، إلاّ إنه كانت لديه رؤية ثابتة عن الوحدة المطلقة والمساواة والتطابق التام

[44] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.14; 3.15.
[45] Athanasius, *Con. Ar.*, 4.1; cf. 2-3.
[46] Athanasius, *Ad Ant.*, 5.

بين الأقانيم الثلاثة في داخل اللاهوت، حتى أنه رفض الرأي الذي ينادي بوحدة المبدأ (وحدة الرأس) (Μοναρχία) الذي تعتمد فيه وحدانية الله على شخص (أقنوم) الآب.* وحينما أُشير في بعض الأحيان إلى الآب بكونه 'المسبب' (αἴτιος) و'المبدأ' (αρχή) للابن، فإن المقصود كان هو التعبير عن حقيقة أن الآب هو **أبو** الابن وأن الابن هو **ابن** الآب، ولم يكن القصد أبداً هو الإخلال بأي شكل من الأشكال بالمساواة التامة بين الابن والآب، لأن بنوة الابن جوهرية، كجوهرية أبوة الآب، ولذا يقول ق. أثناسيوس: "كل ما يُقال عن الآب يُقال عن الابن ما عدا كونه يُدعى 'آب'".[٤٧]

ولذا فإن المبدأ (الرأس) الواحد (Μία Ἀρχή / Μοναρχία) هو نفسه الثالوث ذاته. أي أن الوحدة (Μονάς) تتطابق مع التثليث (Τριάς)، وبالتحديد نحن في التثليث (Τριάς) نعرف أن الله هو واحد (Μονάς). والواقع أن ق. أثناسيوس فضَّل الحديث عن الله بكونه واحد (Μονάς) عن أنه هو المبدأ (الرأس) (ἀρχή)، لأن مفهومه لله الواحد (Μονάς) كان يتضمن فهمه له كثالوث (Τριάς): أي أن الله هو منذ الأزل وبغير تغيير آب وابن وروح قدس، ثلاثة أقانيم إلهية، وهؤلاء الثلاثة - بينما هم على الدوام آب وابن وروح قدس، في علاقة السكنى المتبادلة والتواجد (الاحتواء) المتبادل بينهم - هم الله الواحد الثالوث. ولذا فإن وحدة المبدأ (وحدة الرأس)

* بالنسبة للقديس أثناسيوس كما للقديس ألكسندروس، كان مفهوم أن الآب وحده هو 'المبدأ' (الرأس) (ἀρχή) على هذا النحو، إنما يُعتبر مفهوماً أريوسياً، لأن قناعة ق. أثناسيوس هي أنه بما أن اللاهوت بكامله هو في الابن وفي الروح القدس، فلذا لابد من اعتبارهما مع الآب في نفس 'المبدأ' (الرأس) (ἀρχή) الواحد - الذي لا مصدر له - الذي للثالوث القدوس.

[47] Athanasius, *Con. Ar.*, 3.3f; *De syn.*, 49; cf. *Con. Ar.*, 2.54; 3.1; 4.3; *De decr.*, 16; *De syn.*, 46; *Ad Ant.*, 5.

(Μοναρχία) في الله هي بالضرورة 'ثالوثية' في داخل العلاقات الداخلية لجوهره (ουσία) الأزلي.[48] ويتضح تماماً مفهوم ق. أثناسيوس في عقيدة الثالوث، في فقرة منسوبة إليه كُتبت مبكراً جاء فيها: "الثالوث المُسبَّح والممجَّد والمسجود له، هو واحد بغير انقسام وبدون درجات (تدرج) (ἀσχημάτιστος)، وهو متحد بغير اختلاط، بالضبط كما تتمايز العناصر في الفكر بغير انقسام. وفي التسبحة الثالوثية التي تقدمها الكائنات السمائية 'قدوس قدوس قدوس هو الرب'، تُذكر كلمة 'قدوس' ثلاث مرات لإظهار الأقانيم الثلاثة الكاملة (τρεῖς ὑποστάσεις τελείας)، بينما يشيرون (أي السمائيون) في كلمة 'الرب' إلى جوهر الله الواحد (μίαν οὐσίαν)".[49]

٢. القديس باسيليوس والقديس غريغوريوس النيصي والقديس غريغوريوس النزينزي وديديموس

مدخل ق. باسيليوس لعقيدة الثالوث

وعندما ننتقل من ق. أثناسيوس إلى ق. باسيليوس القيصري نجد مدخلاً مختلفاً بعض الشيء، حيث لم يكن المنطلق اللاهوتي عند ق. باسيليوس - في فهم وشرح عقيدة الثالوث - يأتي من منظور خلاصي أو وجودي (كياني)، بل بالأحرى من منظور روحي وأخلاقي، من نوع ما تبناه أوريجينوس عن أسلوب الحياة المسيحية تحت تأثير عمل الروح القدس في التغيير والتقديس. ولكن عندما تعرضت المبادىء الأساسية لهذا المدخل للتهديد والخطر من قبل أتباع

---

[48] Athanasius, *Con. Ar.*, 4.1, 3; *De decr.*, 26; *In sent. Dion.*, 17, etc.
[49] Athanasius, *In ill. om.*, 6.

كل من إفنوميوس وسابيليوس، استعان ق. باسيليوس بكتاب ق. أثناسيوس 'عن مجمع نيقية' (*De Synodis*)[50] للرجوع إلى عقيدة نيقية عن الـ 'هوموأووسيوس' (ομοούσιος) وذلك من أجل محاربة البدعة التي تنادي بأن الابن قد أُحضر إلى الوجود من العدم، وكذلك "لمقاومة البدعة التي تنادي بأن الله هو أقنوم الواحد (τήν ταὐτότητα τῆς ὑποστάσεως)، ولتأكيد مفهوم الأقانيم (τελείαν τῶν προσώπων τήν ἔννοιαν) الإلهية". ويقول ق. باسيليوس: "إن الشيء لا يكون له ذات الجوهر الواحد (ομοούσιον) مع نفسه، ولكنه يكون كذلك فقط مع شيء آخر. ولذا فالمصطلح (هوموأووسيوس) له دور رائع في توضيح التمايز التام الذي للأقانيم، مع تأكيد الطبيعة الواحدة غير المتغيرة لهم (τῶν τε ὑποστάσεων τήν ἰδιότητα διορίζουσα καί τῆς φύσεως τό ἀπαράλλακτον παριστῶσα)".[51]

تعليم ق. باسيليوس في كتابه 'عن الروح القدس'

ورغم أن ق. باسيليوس لم يصل إلى نفس مستوى العمق الذي أدركه ق. أثناسيوس من جهة المفاهيم الخلاصية والكيانية، إلاّ أن ق. باسيليوس - وبمساعدة عقيدة نيقية الأساسية - قدَّم فكره اللاهوتي المميَّز والورع، وأعطاه أساساً 'ثالوثياً' قوياً، مستنداً على تأسيس الرب لسر المعمودية باسم الآب والابن والروح القدس.[52] وقد اتضح فكر ق. باسيليوس هذا بصورة خاصة، في الحجج التي قدمها - من خلال الليتورجيا والتسبحة - عن 'الإشتراك الورع' والمساوي للروح القدس مع الآب والابن في كل ما يُقدَّم للثالوث من سجود

[50] See especially Athanasius, *De syn.*, 45-51.
[51] Basil, *Ep.*, 52.3.
[52] Basil, *De Sp. St.*, 24-36, 66ff; cf. *De fide*, 4.

وعبادة وتضرع. وقد جاء هذا التعليم في كتابه 'عن الروح القدس' (*De Spiritu Sancto*)[٥٣]، الذي أكّد فيه أيضاً أن الروح القدس ليس غريباً عن الطبيعة الإلهية، بل هو أقنوم (υπόστασις) في الثالوث له نمط وجوده الأقنومي (τρόπος υπάρξεως) الخاص، في شركة (κοινωνία) الطبيعة الإلهية غير المنقسمة مع الآب والابن.[٥٤] ولكن الغريب أن ق. باسيليوس تجنَّب التصريح بأن الروح القدس هو الله[٥٥]، كما أنه تردد في استخدام مصطلح 'هوموأووسيوس' (ομοούσιος) في الحديث عن الروح القدس مفضلاً استخدام مصطلحات أخرى مثل واحد (مع الآب والابن) في ذات الكرامة (ομότιμος)، وفي ذات المجد (ομόδοξος)، وفي ذات الربوبية (العرش) (ομόθρονος)، إلاّ أنه أشار مرة واحدة إلى الثالوث القدوس بأنه 'هوموأووسيوس' (ομοούσιος)، وذلك في معرض حديثه عن المعمودية.[٥٦]

وبالطبع ليس هناك أدنى شك من جهة إيمان ق. باسيليوس بألوهية الروح القدس، إذ نجده يقول عن الروح القدس: إنه ليس فقط بسبب كونه 'روح قدس' (Ἅγιον Πνεῦμα) له ذات الطبيعة الروحية الفائقة الإدراك التي للآب والابن[٥٧]، بل أيضاً لأن الروح القدس هو

---

[53] Basil, *De Sp. St.*, 3, 13ff, 28, 35-38, 43-49, 62f, 64, 68.

[54] Basil, *De Sp. St.*, 7, 13f, 30, 37f, 42, 45, 48, 60, 63, 68.

[٥٥] أما استشهاد ق. باسيليوس بما قاله أوريجينوس عن 'ألوهة الروح القدس' (عن الروح القدس: ٣٧؛ الرسالة: ٨) والذي يتكلم فيه بوضوح عن الروح القدس بكونه واحد في ذات الجوهر مع الله وبكونه هو الله، فإنه في الحقيقة لم يُكتب بواسطة ق. باسيليوس وإنما بواسطة إيفاجريوس.

[56] Basil, *De fide*, 4.

انظر مصطلح 'الثالوث، الواحد في ذات الجوهر' (Τριάς ὁμοούσιος) في التقليد الرسولي لهيبوليتُس: ٢١؛ وارجع أيضاً إلى ق. غريغوريوس النزينزي: (*Ep*., 58 and *Or*., 43.68.)

[57] Basil, *De Sp. St.*, 22 & 45f.

- بغير انفصال وبالتساوي - خالق مع الآب والابن حيث إنهم (معاً) العلة الوحيدة لكل الموجودات (αἰτία).[٥٨]

وقد استخدم ق. باسيليوس أحد التعاليم الهامة للقديس أثناسيوس ليؤكد أن: "(خصوصية) علاقة الروح القدس بالابن هي مثل خصوصية علاقة الابن بالآب.* وإذا كان الروح متساوياً مع الابن، والابن مع الآب، فمن الواضح أن الروح أيضاً متساوٍ مع الآب".[٥٩] إذن، فعلى الرغم من تمايز الأقانيم الثلاثة عن بعضهم البعض، فإنهم دائماً معاً بغير انفصال. ويضيف ق. باسيليوس قائلاً: "في الطبيعة الإلهية غير المركبة، تكمن الوحدة في شركة اللاهوت (ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς Θεότητός ἐστιν ἡ ἕνωσις). واحد هو الروح القدس، و(حتى) عندما نتحدث عنه بمفرده فإنه يكون متحداً بالآب الواحد من خلال الابن الواحد.# ومن خلال الروح القدس ذاته يكتمل الثالوث القدوس المسجود له ...... وكما أنه يوجد آب واحد، وابن واحد، فكذلك يوجد روح قدس واحد".[٦٠] والروح القدس في فكر ق. باسيليوس مرتبط بغير انفصال في - بل ويأتينا أيضاً من - شركة (الطبيعة والجوهر) مع الآب والابن، وبالتالي فهو المصدر المباشر لشركتنا نحن مع الثالوث القدوس.[٦١]

---

58 Basil, *De Sp. St.*, 19ff, 37ff.

* أي أن الروح القدس يخص الابن (أو خاص بالابن) حيث إنه منبثق من الآب إلى الابن، كما أن الابن يخص بالآب (أو خاص بالاب) إذ هو مولوده الذاتي.

59 Basil, *De Sp. St.*, 43; cf. Athanasius, *Ad Ser.*, 1.21f, 25f, 31f, etc.

ارجع إلى تعليم الاباء الكبادوك عن الثالوث في الفصل الخامس صفحة ٢٨٧ - ٢٨٩ بالفصل الخامس.

60 Basil, *De Sp. St.*, 45.

61 Basil, *De Sp. St.*, 30, 38, 45, 48, 63f, 68.

عقيدة الثالوث في رسائل ق. باسيليوس

وقام ق. باسيليوس أيضاً في رسائله، بتقديم عرض أكثر تحديداً عن عقيدة الثالوث القدوس، بكونه ثلاثة أقانيم وجوهر واحد.[٦٢] ورغم حرصه الشديد على الالتزام بتعليم مجمع نيقية[٦٣]، إلاّ أنه شعر أن الدفاع عن الفكر اللاهوتي النيقاوي يحتاج إلى أن يفرِّق بشكل واضح بين مصطلحي 'أوسيا' (ουσία) و'هيبوستاسيس' (υπόστασις)، لأن استعمالهما بطريقة مترادفة قد يستخدمه أتباع سابيليوس وإفنوميوس لتأييد هرطقاتهم.[٦٤] وعلى أية حال، كان ق. أثناسيوس قد سبق وتقدم باقتراح بهذا المعنى في مجمع الأسكندرية عام ٣٦٢م، وتم فيه قبول صيغة "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم".[٦٥] وكان الجدال مع الهراطقة - وبالأخص إفنوميوس - قد أدى إلى اقتناع ق. باسيليوس بأن صيغة "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم" (μία ουσία, τρεῖς υποστάσεις) لا يمكن أن يكون فيها الـ 'أوسيا' (ουσία) و الـ 'هيبوستاسيس' (υπόστασις) يحملان نفس المعنى لأن ذلك يكون منافياً للعقل والمنطق، ولكن الأمر يختلف حين يكون لهما مدلولين مختلفين. ومن هنا فرَّق ق. باسيليوس مدلول معنى الـ 'أوسيا' (ουσία) عن مدلول الـ 'هيبوستاسيس' (υπόστασις) على أساس أن علاقة الـ 'أوسيا' بالـ 'هيبوستاسيس' هي مثل علاقة العمومي (أو المشترك) (τό κοινόν) بالخصوصي (أو المميَّز) (τό ἴδιον)، كما أنه ميَّز الأقانيم (ὑποστάσεις) الثلاثة عن بعضها البعض طبقاً لأنماط

[62] Basil, *Ep.*, 52, 69, 125, 210, 214, 236; and Gregory/Basil, *Ep.*, 38.
[63] Basil, *Ep.*, 52, 92, 125, 128, 140, 159, 204; Gregory/Basil, *Ep.*, 38.
[64] Basil, *Ep.*, 52.2f; 124.3; 210.3-5; 265.2; *Hom.*, 111.
[65] Athanasius, *Ad Ant.*, 6, 11.

وجـودهم (τρόποι ὑπάρξεως) الخاصـة، وطبقـاً لصـفاتهم أو خواصهم
(ἰδιώματα, ἰδιότητα, γνωρίσματα, χαρακτηριστικά) المميَّـزة، فميَّـز بينهم بـ 'الأبوة' (πατρότης) و'البنـوة' (υιότης) و'القداسـة' (αγιασμός /αγιωσύνη).[٦٦] ولـذلك نجـد أن ق. باسيليوس يلجأ في بعض الأحيـان إلى تعريف الأقـانيم الثلاثة بحسب خواصهم المميزة (ιδιώματα, ιδιότητα) مع مجرد إشارة عابرة فقط إلى وجودهم في جوهر (ουσία) واحد، ومع ذلك ذهب إلى القول بأن كل شخص منهم هو أقنوم (υπόστασις) حقيقي[٦٧]. ولتخفيف آثار هذا الاسلوب في التفكير، لجأ ق. غريغوريوس أخو ق. باسيليوس إلى لغة ق. أثناسيوس ليظهر كيف أن الأقـانيم الإلهيـة الثلاثـة في علاقـة داخليـة متبادلـة مـع بعضـها الـبعض بغـير انفصـال فيقول: "كل ما يُرى في الآب يُرى في الابن، وكل ما هو للابن هو للآب، لأن الابن بجملته يسكن في الآب وهو (أي الابن) فيه الآب بجملته. وعلى ذلك فإن أقنوم (υπόστασις) الابن كما لو كان هو هيئة ووجه (μορφή καί πρόσωπον) معرفة الآب، كما أن أقنوم (υπόστασις) الآب يُعرف في هيئة (μορφή) الابن، ولكن الخـواص المميَّـزة لكـل منهمـا إنمـا ترجـع إلى التمـايز الواضـح الـذي لأقنوميهما (υποστάσεις)".[٦٨]

وبـالرغم مـن هـذا الإقـتراب مـن مفهـوم ق. أثناسـيوس الخـاص بالتواجد (الاحتواء) المتبادل الذي بين الأقانيم - والذي كان يشاركه فيه بالفعل ق. باسيليوس - إلاّ أن اقتراح ق. باسيليوس بأن مصطلح

---

[66] Gregory/Basil, *Ep.*, 38.1ff; Basil, *Ep.*, 125.1f; 214.3f; 236.6; *De Sp. St.*, 7; *Con. Eun.*, 2.28. Consult Methodios Fouyas, *op. cit.*, pp. 53ff.

[67] Basil, *Ep.*, 210.5.

[68] Gregory/Basil, *Ep.*, 38.8.

'أوسيا' (ουσία) لابد أن يُفهم بمدلول عام ومشترك، قد غيَّر من المفهوم السابق لـ 'أوسيا' (ουσία) في الله، إذ قد ساوى بينه وبين مفهوم الـ 'فيزيس' (φύσις) أو الطبيعة التي تشترك فيها الأقانيم الإلهية الثلاثة.[٦٩] وقد تم هذا التغيير على حساب المدلول الشخصي (الأقنومي) القوي لمفهوم الـ 'أوسيا' (ουσία)، والذي فيه كان الـ 'أوسيا' يتميز بالعلاقات الداخلية (المتضمَّنة فيه)، وقد أثَّر هذا التغيير بالتالي على فهم الآباء الكبادوك لله. ومع التفرقة الواضحة التي رآها ق. باسيليوس بين جوهر الله غير المُدرك ولا المعروف وبين أفعال (طاقات) الله* التي يُظهر بها ذاته لنا[٧٠]، فإن هذا التفسير المستحدث للجوهر الواحد (μία ουσία) والثلاث أقانيم (τρεῖς υποστάσεις) قد أدى إلى التحول (في شرح الثالوث) من التركيز على 'الوحدانية في ذات الجوهر' إلى 'المساواة بين الأقانيم' كما أدى كذلك إلى تغير مركز الثقل في العقيدة (من الجوهر الواحد الذي له مدلول شخصي) إلى الخواص التي تميِّز كل من الآب والابن والروح القدس.[٧١]

مدخل الآباء الكبادوك لفهم وشرح عقيدة الثالوث

وقد يكون من المفيد هنا أن نعود إلى ما ذكرناه في الفصل السابق[٧٢] عن عقيدة الآباء الكبادوك في الروح القدس، حتى نتعرف على ما أحدثه هذا التعليم في عقيدة الثالوث القدوس. ففي مواجهة

---

[69] Basil, *Con. Eun.*, 2.28; *Ep.*, 236.6; cf. Gregory/Basil, *Ep.*, 38.3f; and also Evagrius/Basil, *Ep.*, 8.2.

* ارجع إلى الفصل الرابع صفحة ١٩٥.

[70] Basil, *Con. Eun.*, 1.12, 14f; 2.32; *Ep.*, 234.1; 235.2f.

[71] But cf. Basil's *Homily*, 23.4; *Con. Eun.*, 2.28.

[٧٢] ارجع إلى الفصل السابق من صفحة ٢٨٥ إلى ٢٩٥ صفحة .

اتهامهم بميلهم إلى البدعة التي تنادي بثلاثة آلهة لهم طبيعة مشتركة (*tritheism*) . والذي أثاره عليهم تحول تركيزهم في التعليم إلى الأقانيم وخواصها المميَّزة[٧٣] . سعى هؤلاء الآباء إلى تأكيد وحدانية الله من خلال ربطها بالآب بكونه هو المبدأ الواحد (أو الرأس) (ἀρχή) والعلة (αιτία) للابن والروح القدس.[٧٤] ومع أن الآباء الكبادوك أقرّوا بأن الابن والروح القدس معلولان أزلياً بواسطة الآب بحيث أنه لا يوجد أي فاصل بين 'العلة' و'المعلول' وبحيث أن صدورهما من الآب هو بلا بداية (ανάρχως)، إلاّ أنهم نظروا إلى العلاقات الداخلية بين أقانيم الثالوث على أنها تشكّل بناء متسلسل من السببية والترتيب المنطقي أو كأنها تكوّن 'سلسلة' من الاعتمادية (ώσπερ ἐξ αλύσεως)"[٧٥] (يتوسطها الابن).

وهذا المفهوم كان ق.غريغوريوس النيصي قد أبرزه بشدة في تعليمه، إذ قال أن كيان الروح القدس مُسبَّب بـ ومتأسس في وجود الابن والذي بدوره كيانه مُسبَّب بـ ومتأسس في الآب.[٧٦] والنقطة التي أراد ق. باسيليوس وأخوه ق. غريغوريوس النيصي التعبير عنها هي: أن نمط الوجود (τρόπος ὑπάρξεως) الأقنومي الخاص بالابن

---

73 Evagrius, *Ep*., 8.2; Basil, *Ep*., 131.2; 189.2f; *Hom. con. syc*., 1ff, Athens ed., 54, pp. 234ff.

74 Gregory/Basil, Ep., 38.4, 7; Basil, Con. Eun., 1.25; 2.12;3.1; Hom., 24.4.

وكان ديونيسيوس الإسكندري قد سبق وقدم مفهوماً مشابهاً لهذا المفهوم. انظر:

apud Athanasius, *De sent. Dion*., 17.

75 Gregory/Basil, *Ep*., 38.4; Basil, *De Sp. St*., 13, 45f, 58f; *Con. Eun*., 3.1; *Con. Sab*., 4.

76 Gregory Nyss., Con. Eun., 1.36, 42; Adv. Maced., 12f; non tres dei, Jaeger, 3.1, p. 56; see again Gregory/Basil, Ep., 38.4.

ولكن فكر ق. غريغوريوس النزينزي عن "التسلسل المتتابع من السببية" داخل الثالوث، قد تعدل بواسطة مفهومه عن الأقانيم بكونها علاقات دائمة كائنة في الله. انظر الخطبة ٣١: ٩، ١٤، ٣٣.

يصدر من الآب لأنه هو ابن الآب، كما أن نمط الوجود الأقنومي الخاص بالروح القدس في وحدته غير المنفصلة مع الابن هو أيضاً يصدر من الآب. إلاّ أن مفهومهما للـ 'أوسيا' (οὐσία) بمدلوله العمومي أو المشترك هو الذي أدى بهما إلى القول بأن الابن والروح القدس يدينان 'بكيانيهما' (τό εἶναι) لشخص (أو أقنوم) (ὑπόστασις / πρόσωπον) الآب[٧٧]، مما كان له تأثير واضح على عقيدة انبثاق الروح القدس في صميمها. فنجد ق. غريغوريوس النيصي يقول: "إن الروح القدس مرتبط (متصل) بالابن، ولا يُدرك إلاّ متصلاً به، أما 'كيانه' فيعتمد فيه على الآب بكونه 'علة' له. وهو أيضاً ينبثق منه (من الآب) بكل ما يخص ويميّز طبيعته الأقنومية في كوّنه يُعرف بعد الابن ومعه، وفي كونه يستمد كيانه من الآب".[٧٨]

ويبدو أن كلاً من القديسين غريغوريوس النيصي وغريغوريوس النزينزي قد راجع نفسه بالنسبة لهذا التعليم الخاص بالعلاقات بين الأقانيم الثلاثة، والذي كان قد أُرجع فيه وجود الابن والروح القدس أو صميم كيانيهما - وليس مجرد نمطي وجودهما الأقنومي - إلى أقنوم (ὑπόστασις) الآب بدلاً من جوهر (ουσία) الآب. فنجد أن ق. غريغوريوس النيصي عاد وفرّق بين الوجود وبين شكل (نمط) الوجود[٧٩]، مؤكداً أن لفظ 'الله' (Θεός) إنما يدل على الجوهر ولا يشير إلى الأقنوم (أو الشخص) (πρόσωπον). مما يعني أن الآب ليس هو الله بفضل أبوته ولكن بفضل جوهره (و إلاّ فلا

[77] Gregory/Basil, *Ep.*, 38.4ff; Gregory Nyss., *Ex com. not.*, Jaeger, 3.1, p. 25; cf. Gregory Naz., *Or.*, 31.14.

[78] Gregory/Basil, *Ep.*, 38.4.

[79] Gregory Nyss., *non tres dei*, Jaeger, 3.1, p. 56.

يكون الابن هو الله أو الروح القدس هو الله).[80] أما ق. غريغوريوس النزينزي فقد أكّد أن لفظ 'الآب' ليس هو اسماً للجوهر (ουσία)، بل 'للعلاقة' (σχέσις) التي يحملها الآب نحو الابن أو التي للابن مع الآب.[81] وكان هذا التغيير الغريب عن عقيدة نيقية (فيما يخص صدور الابن من أقنوم الآب وليس من جوهره*)، وكذلك إدخال مفهوم 'السببية' في العلاقات الأقنومية للثالوث القدوس، قد أديا إلى إثارة العديد من المشاكل، بالإضافة إلى أن ذلك كان يُعد استبدالاً لمفهوم ق. أثناسيوس عن الـ 'أوسيا'(ουσία) بكونه جوهر الله الواحد الذي يتضمَّن في داخله العلاقات الكيانية الأقنومية. وقد أعطى هذا التعليم الكبادوكي مفهوماً مختلفاً عن الوحدة والتثليث في الله، كما قد فتح الطريق لسوء فهم خطير وانقسام حول عقيدة انبثاق الروح القدس.

عقيدة الثالوث عند ق. غريغوريوس النزينزي

ورغم أن فكر ق. غريغوريوس النزينزي حول الثالوث القدوس، كان يتفق في شكله العام مع ما قدمه ق. باسيليوس، وق. غريغوريوس النيصي، إلاّ أنه كان متخوفاً من أنه بهذا يمكن أن يَنظر إلى الآب (وحده) على أنه الجوهر (οὐσία) فلا يَنظر إلى الابن والروح القدس على أنهما شخصان (أقنومان) (υποστάσεις)،

[80] Gregory Nyss., *Ex comm.. not.*, Jaeger, 3.1, pp. 19-25; *De Sp. St.*, 3.1, pp. 13ff.

[81] Gregory Naz., *Or.*, 29.16; 31.14, 16.

* بينما استبدل الاباء الكبادوك ومعهم ديديموس صيغة نيقية "من جوهر الآب" بصيغة "من أقنوم الآب"، نجد أن كلاً من ق. إبيفانيوس وق. كيرلس الإسكندري قد تمسك بصيغة آباء نيقية.

ولكن يجعلهما كـ "قوتي الله الملازمتين، وليس الكائنين جوهرياً فيه
(δυνάμεις Θεοῦ ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστώσας)".[٨٢]

وقد كتب يقول (متفقاً مع التوجه العام للآباء الكبادوك): "إن الأقانيم الثلاثة لهم طبيعة واحدة، وهم الله، ولكن أساس وحدتهم هو الآب، الذي منه ونحوه يُحسب الأقنومان الآخران".[٨٣] كما استخدم ق. غريغوريوس أيضاً لغة تنم عن 'السببية' في إرجاع الابن والروح القدس إلى مبدأ واحد أو رأس (ἀρχή) واحد في الآب.[٨٤]

ولكن ق. غريغوريوس النزينزي تبنّى رغم ذلك مفهوماً أكثر قرباً للقديس أثناسيوس فيما يخص وحدانية الله ووحدانية اللاهوت الكاملة: ليس فقط بكونها أولياً في الآب، ولكن بكونها في كل أقنوم، وكذلك في جميعهم ككل.[٨٥] وقد أضاف أيضاً أن الثالوث يُعبد في الوحدة بالضبط كما أن الوحدة تُعبد في الثالوث.[٨٦] فالوحدة (Μονάς) تتطابق مع التثليث (Τριάς)، لأنه بينما الله الواحد هو ثلاثة (أقانيم)، فإن الثلاثة هم واحد. ويقول ق. غريغوريوس النزينزي في هذا الصدد:

-"اللاهوت (الله) هو واحد في ثلاثة، والثلاثة هم واحد، والثلاثة فيهم اللاهوت أو بتعبير أكثر دقة الثلاثة هم اللاهوت (الله)".[٨٧]

---

[82] Gregory Naz., *Or.*, 31.32.

[83] Gregory Naz., *Or.*, 42.15.

[84] Gregory Gregory Naz., *Or.*, 1.38; 2.38; 20. 7; 29.3, 15, 19; 30.19f; 31.8-14; 32.30, 33; 34.8, 10; 40.41ff; 42.15ff.

[85] Gregory Naz., *Or.*, 30.20; 31.9f, 14, 16; 37.33ff; 38.8; 39.10f; 40.41ff; 42.16; 45.4.

[86] Gregory Naz., *Or.*, 6.22; 25.17; 29.2f; 34.8f; 39.10; 40.41; 42.16.

[87] Gregory Naz., *Or.*, 39.11.

- "وعندما تقرأ الآية: 'أنا والآب واحد' ضع نصب عينيك الوحدانية في الجوهر (ουσία)؛ ولكن عندما تقرأ قوله 'نأتي إليه ونصنع منزلاً' تذكر التمايز الذي بين الأشخاص (πρόσωπα)؛ وعندما ترى أسماء 'آب' و'ابن' و'روح قدس' فكر في الأقانيم (υποστάσεις) الثلاثة".[88]

ومثل ق. اثناسيوس، كان مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' (ομοούσιος) (أي الوحدانية في ذات الجوهر) عند ق. غريغوريوس النزينزي، هو مفتاحه لشرح عقيدة الثالوث الإلهي.[89] ولذا كان هو بالفعل أقرب الآباء الكبادوك لأثناسيوس في تبنيه مدخلاً خلاصياً وكيانياً لفهم عقيدة الثالوث، وهذا المدخل مؤسس على مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' (ομοούσιος) الذي طبَّقه بدون أي تردد على علاقة الروح القدس بالآب كما فعل بالنسبة للابن، فنجده يقول: "الثلاثة هم واحد في اللاهوت، والواحد هو ثلاثة في الأنماط المتمايزة. ولكن ليست الوحدانية هي من النوع الذي نادى به سابيليوس، ولا أيضاً الثلاثة أقانيم يخضعون لتقسيم بغيض مثل ذاك الذي نادى به إفنوميوس. وماذا إذن؟ هل الروح القدس هو الله؟ بكل يقين. إذن هل هو 'هوموأووسيوس' (ομοούσιος)؟ نعم، طالما هو الله".[90]

ومن الواضح أن ق. غريغوريوس النزينزي كان قلقاً بعض الشيء من المفهوم الأوريجاني الخاص بوجود ترتيب أو درجات (مراتب)

---

[88] Gregory Naz., *Or*., 34.13.

[89] Gregory Naz., *Or*., 31.17ff; 34.13; 39.11; 40.41, 45; 42.16.

[90] Gregory Naz., *Or*., 31.9f.

انظر رسالة ق. غريغوريوس النزينزي رقم ٥٨ حيث أظهر رغبته في صياغة أعمق لعقيدة الروح القدس عن تلك التي سبق وقدمها ق. باسيليوس.

(*subordinationism*) بين الأقانيم، وهو ما كان قد برز فجأة في تعليم الآباء الكبادوك عن الثالوث القدوس. لذلك فبينما قد شارك بقية الآباء الكبادوك في التحدث عن الآب بصفته 'أعظم' من الابن والروح القدس (بسبب أن الأقنومين الآخرين هما منه)، إلاّ أنه حاول الدفاع عن الوحدة والتساوي بين الأقانيم الثلاثة الإلهية. وما كان يزعجه بالفعل هو تطبيقه - مع الآباء الكبادوك الآخرين - لمفهوم المبدأ (أو الرأس) (ἀρχή) على الآب، في تمييزه عن الابن والروح القدس، لأن هذا الأمر قد يحوي ضمنياً فكرة الأسبقية في الكرامة أو قد يعطي الإيحاء بوجود درجات غير متساوية في الألوهة داخل الثالوث القدوس. ولذا أصَّر ق. غريغوريوس على أن اعتبار أي من الأقانيم الثلاثة الإلهية في مرتبة (أو درجة) أدنى من الآخر، إنما يعني الإطاحة بعقيدة الثالوث.[٩١]

وقد كانت إجابته للمشاكل التي برزت في عصره هي أن مصطلحات 'الآب' و'الابن' و'الروح القدس' يجب النظر إليها بكونها تشير إلى **علاقات** (σχέσεις) كائنة أزلياً وجوهرياً داخل الله، وهذه العلاقات تتخطى كل زمن (ἀχρόνως) وكل بداية (ἀνάρχως) وكل سبب (ἀναιτίως).[٩٢] ومن الجدير بالملاحظة أن ق. غريغوريوس تجنَّب تماماً فكرة ق. باسيليوس الخاصة بمفهوم نمط الوجود (τρόπος ὑπάρξεως) الأقنومي، لأن حسب فهم ق. غريغوريوس للأقانيم الإلهية، فإن العلاقات بينهم ليست مجرد أنماط للوجود، بل هي علاقات جوهرية داخلية وفقاً لما هم في ذواتهم - بكونهم حقائق أقنومية متمايزة - ووفقاً لما هم في علاقاتهم المتبادلة

[91] Gregory Naz., *Or.*, 40.43; 43.30; cf. 29.15.

[92] Gregory Naz., *Or.*, 23.8, 11; 29.2ff, 16; 30.11, 19f; 31.9, 14, 16; 42.15ff. Cf. Athanasius, *De syn.*, 16.

مع بعضهم البعض*. وهذه العلاقات بين الأقانيم هي جوهرية أو كيانية، بحيث أنهم 'في ما بينهم' يكونون بالضبط تماماً نفس 'ما هم في ذواتهم وبذواتهم'. ولذا فالآب هو 'آب': بالتحديد في علاقته الكيانية غير المنفصلة مع الابن والروح القدس، والابن والروح القدس هما ابن وروح قدس: بالتحديد في علاقتيهما الكيانية غير المنفصلة مع الآب ومع بعضهما البعض. ويمكننا القول بأن فهم ق. غريغوريوس لعقيدة الثالوث، كان يعتبر تعمقاً ملحوظاً في مفهوم ق. أثناسيوس لـ 'أوسيا' بكونه الجوهر الإلهي في علاقاته الداخلية (أي المتضمِّن العلاقات الإقنومية في داخله). وقد رأى ق. غريغوريوس أن كل العلاقات الكائنة في اللاهوت هي علاقات ديناميكية، ومتداخلة بصورة متبادلة، وفي وحدة تامة، ودون تعارض بين أي منها والآخر.[٩٣] وهنا نجد كما ذكرنا أن ق. غريغوريوس قدَّم فكراً أكثر قبولاً من جهة عقيدة الثالوث عن بقية الآباء الكبادوك، حين أوضح أن وحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία) ليست محدودة بأقنوم واحد: لأن الوحدة قائمة في الثالوث وبالثالوث[٩٤]، ولذا نجده يقول:

* وعلى سبيل المثال علاقة الأب بالابن والروح القدس تكون **وفقاً لما هو الآب في ذاته** بكونه آب **ووفقاً لما هو في علاقته مع الأقنومين الآخرين:** أي مع الابن بكونه أبو الابن ومع الروح القدس بكونه باثق الروح. وكلا الأمرين واحد تماماً، لأن الأب هو أب بالتحديد في علاقته مع الابن والروح القدس.

93 Gregory Naz., *Or.*, 20.7-11; 23.8; 31.6-9; 35.1-4; 41.9; 42.15.

94 Gregory Naz., *Or.*, 29.2; 31.14; 40.41; 42.15-16.

وهذا يعني أنه ينبغي التفكير في الثالوث ككل، بكونه المبدأ أو الرأس (ἀρχή) الإلهي الواحد - ارجع إلى العبارة المميزة التي وردت في إحدى قصائد ق. غريغوريوس النزينزي، حيث يتكلم في الجزء الأول منها عن الثالوث ككل بكونه روح (الله روح) وبكونه المبدأ الإلهي الواحد غير المبتدىء، ثم يتكلم عن أقانيم هذا الثالوث (Athens ed. 61, p. 146.): "الثالوث الممجد: روح، ومبدأ (رأس واحد) غير مبتدىء.. وهو: غير المعلول، والمولود، والمنبثق.. الاب، والابن الكلمة، والروح القدس.. الثالوث الواحد في ذات الجوهر".

-"بالنسبة لنا يوجد إله واحد ولاهوت واحد، وكل ما يصدر عنه يرجع عائداً إليه ليكون واحداً معه، مع أننا نؤمن (بالتأكيد) بثلاثة أقانيم. وليس واحداً (من الأقانيم) هو الله بدرجة أكبر وآخر هو الله بدرجة أقل، ولا واحد (منهم) هو سابق وآخر لاحق. كما أنهم ليسوا منقسمين في الإرادة ولا منفصلين في القدرة، ولا توجد هناك أية سمة تشير لكونهم أفراداً منفصلين، بل بكونهم أشخاصاً متمايزين فإن اللاهوت بأكمله وبغير تقسيم هو في كل واحد منهم". [٩٥]

-"وكل أقنوم من الأقانيم هو واحد تماماً مع مَن هو متحد بهما. كما مع نفسه . وذلك بسبب الوحدانية بينهم في ذات الجوهر والقدرة،

(ἀλλά τό ἐν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρός τό συγκείμενον οὐχ ἧττον ἤ πρός ἑαυτό, τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καί τῆς δυνάμεως)

وهذا شرح عن وحدانية الله كما قد فهمناها، وإذا كان لهذا الشرح شيء من القوة فالفضل يرجع إلى لله الذي يعطى البصيرة. وأما إذا لم يكن هكذا فلنبحث عن آخر أكثر قوة". [٩٦]

ومما يذكر أن مفهوم ق. غريغوريوس النزينزي عن العلاقات الكائنة في الثالوث القدوس - مع تنويهه عن التشبيه الإنساني للثالوث بأنه مثل العقل والكلمة والروح في الإنسان [٩٧] - قد أخذه عنه

---

[95] Gregory Naz., *Or.*, 31.14; cf. also 25.16; 26.19.

وقد وضّح ق. غريغوريوس النزينزي في العظة (٣٦:١٥) أن العهد الجديد نفسه نوّع في الترتيب الذي ذكر به الآب والابن والروح القدس.

[96] Gregory Naz., *Or.*, 31.16; cf. 42. 15ff.

[97] Gregory Naz., *Or.*, 12.1; *Car.*, 38, *MPG* 37.1325-6.

ق. أغسطينوس فيما بعد، وأُعطي مكانة هامة في اللاهوت الغربي بالنسبة لعقيدة الثالوث القدوس.[٩٨]

وانطلاقاً من هذا الفهم لعلاقات التواجد (الاحتواء) المتبادل بين أقانيم الثالوث القدوس، شرح ق. غريغوريوس النزينزي عقيدة انبثاق الروح القدس على أساس مختلف بعض الشيء (عن بقية الآباء الكبادوك)، حيث لم تكن وحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία) بالنسبة له كائنة في أقنوم واحد، كما يكن عنده ايضاً أي تجزئة أو تقسيم للـ 'أوسيا' (οὐσία).[٩٩] فالروح القدس (في فكر ق. غريغوريوس) ينبثق بالتأكيد من الآب، ولكن بسبب وحدة اللاهوت، التي فيها كل أقنوم هو الله بالتمام والكمال، فإن الروح يصدر من وسط العلاقة التي بين الآب والابن*، بكونه هو للآب (روح الآب) وللابن (روح الابن). وعلى هذا الأساس يصعب معرفة سبب ظهور مشكلة الانبثاق المزدوج من الآب والابن في الغرب!!. وكل ما نستطيع قوله عن الروح القدس، على حد تعبير ق. غريغوريوس، النزينزي، أنه في حين أن الابن هو 'المولود' فإن الروح القدس هو 'المنبعث' (ἐκπεμψις) أو 'المنبثق' (ἐκπόρευσις)، وهو يصدر من الآب ليس كابن (υἱϊκῶς) ولا كمولود

---

[98] Augustine, *De Trin.*, 5-7; *De civ. Dei*, 10; *In Jn., tr.* 39; *In Ps.*, 68.1,5; *Ep.*, 170, 238-241; cf. Thomas Aquinas, *S.Theol.*, Ia. *xxvi-xxx*; *De pot.*, 1-2. See also J. N. D. Kelly. *Early Christian Doctrines*, 1958, pp. 271ff; E.L. Mascall, *The Triune God, An Ecumenical Study*, 1986, pp. 11-22; and T. F. Torrance, 'Toward an Ecumenical Consensus on the Trinity', *Theol. Zeitschr.*, vol.31, 1975, pp. 337-350; *Reality and Scientific Theology*, 1985, 'The Trinitarian Structure of Theology', pp. 160-206.

[99] Gregory Naz., *Or.*, 29.2; 40.41.
ارجع إلى العظة (٣٦:٢) حيث أشار فيها ق. غريغوريوس النزينزي إلى الثالوث المبارك بكونه المبدأ أو الرأس (ἀρχή) الإلهي.

* يقصد بهذا إرسالية الروح القدس من الآب والابن وليس إنبثاقه من الآب.

(γεννητῶς) بل عن طريق الانبثاق (ἐκπορευτῶς)، أي بشكل فريد تماماً لا ينطق به وفقاً لطبيعته المتمايزة (ἰδιότης) أو لأقنومه (ὑπόστασις) الخاص، بكونه ذاتياً وجوهرياً "قدوس"، وبالفعل هو "القداسة ذاتها" (αὐτοαγιότης).[100]

عقيدة الثالوث عند ديديموس الضرير

وكان تأثير مناقشات ما بعد نيقية حول الثالوث القدوس، واضحاً للغاية في تعليم ديديموس السكندري. وقد اقتفى ديديموس آثر ق. أثناسيوس في جعله مفهوم الـ "هوموأووسيوس" (ὁμοούσιος) - أي "الوحدانية في ذات الجوهر" - هو محور كل تفكيره وتعليمه عن الثالوث، حيث أكد على الوحدانية وعدم التقسيم في جوهر وربوبية اللاهوت.[101] واستخدم ديديموس صيغة "جوهر واحد، ثلاثة أقانيم" (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις)، بالرغم من إنه كان يفضل استخدام مصطلح "ألوهة واحدة" (μία Θεότης) بدلاً من مصطلح "جوهر واحد" (μία ουσία).[102] وطبق ديديموس مفهوم الـ "هوموأووسيوس" (ὁμοούσιος) على الثالوث القدوس ككل[103]، مؤكداً أن الثلاثة أقانيم (ὑποστάσεις) متماثلون بالكامل ومتساوون تماماً في الكرامة والقدرة، فالآب ليس أعظم من الابن، بدليل أن كل من الأقانيم الإلهية أمكن أن يُفكر أولاً في الكتاب المقدس (قبل الأقنومين

[100] Gregory Naz., Or., 25.16; 29.2ff; 31.8f; 39.12.

[101] لاحظ التركيز المتكرر لديديموس على الجوهر الواحد في كتابه عن الروح القدس والمحفوظ فقط في الترجمة اللاتينية لجيروم: (16-19, 21f, 24f, 32, 36f, 40, 53, 58)

[102] Didymus, *De Trin.*, 1.16, 18f, 36; 2.6.7, 16ff, 14*fin*, 15; 2.27, etc.

[103] Didymus, *De Trin.*, 1.16ff, 20, 24f, 27, 34; 2.1.4ff, 13f, 18, 27; 3.7, 15; *Con. Eun.*, Athens ed. 44, p. 238.

الآخرين).[104] والآب في ذاته له الطبيعة الإلهية بجملتها، ولكن هذا صحيح أيضاً بالنسبة للابن وللروح القدس. والآب ليس آباً بعيداً عن الابن، كما أن الابن ليس ابناً بعيداً عن الآب، وهما بكونهما آب وابن ليسا كذلك بعيداً عن الروح القدس، وأيضاً الروح القدس ليس هو روحاً قدساً بعيداً عن الآب والابن، لأنهم جميعاً متلازمون جوهرياً وفي تواجد (احتواء) متبادل بغير انفصال في ذات جوهر الله الواحد. واللاهوت (الله) في جوهره ثالوثي، والثالوث في جوهره هو واحد، أي وحدة في ثالوث وثالوث في وحدة.[105]

وكان ديديموس في نفس الوقت حريصاً جداً على دحض بدعة سابيليوس الذي علّم بأن الله أقنوم واحد، ومثله مثل الآباء الكبادوك، وضع ديديموس نصب عينيه حقيقة وجود وتمايز الأقانيم (ὑποστάσεις) الثلاثة والخواص المميزة لكل منهم، وكذلك علاقاتهم (σχέσεις) الشخصية (الأقنومية) المتبادلة في جوهر الله الواحد.[106] واستخدم ديديموس في بعض الأحيان مفهوم ق. باسيليوس الخاص بنمط الوجود (τρόπος ὑπάρξεως) الأقنومي، ولكنه أعطاه عمقاً أكثر حين أضاف إليه مفهوم أن الأقانيم كيان 'شخصي' أساسي (ἐνυπόστατος) في داخل جوهر الله، وذلك للتأكيد على أن أنماط الوجود المتمايزة هذه ليست مجرد صفات بل هي حقائق شخصية (أقنومية) في الله.[107]

---

[104] Didymus, *De Trin.*, 1.16, 18, 26f; cf. 3.1f, 13, 18; *De Sp. St.*, 36.

[105] Didymus, *De Trin.*, 1.9f, 11, 15f, 18f, 25, 27; 2.1, 3f, 6.7ff, 15f, 18, 26f; 3.2, 15f, 24, 55; *De Sp. St.*, 30-39; *Con. Eun.*, Athens ed., 44, pp. 246f, 255ff.

[106] Didymus, *De Trin.*, 1.9, 11f, 15f, 18f, 21, 26f, 30, 34f; 2.1ff, 5ff, 8, 12, 19, 27; 3.1f, 18, 23f, 38, 40f, 45; *De Sp. St.*, 27, 30.

[107] Didymus, *Con. Eun.*, Athens ed., 44, pp. 226f. See also *De Trin.*, 1.9; 2.1, 12; and *De Trin.*, 1.16, 26; 2.1ff, 8, 10; 3.19, 37; *Con. Eun.*, 44, pp. 239, 253.

كما إننا نجد أن تعاليم ديديموس قد اقتربت كثيراً من تعاليم ق. غريغوريوس النزينزي في أن الابن والروح القدس يصدران أقنومياً من الآب بالولادة والإنبثاق قبل كل زمان (ἀχρόνως) وقبل كل بداية (ἀνάρχως)، فيقول ديديموس: "نحن نعترف أن الروح القدس هو الله، وهو واحد مع الآب والابن في ذات الجوهر، ومعهما بلا أي بداية (συνανάρχως)، وهو ينبثق من الآب جوهرياً".[١٠٨] وكما أن الابن يصدر من الآب بالولادة بطريقة تتناسب معه بكونه ابن (υἱϊκῶς)، فكذلك أيضاً الروح القدس يصدر من الآب بالانبثاق بطريقة تتناسب معه بكونه روح (قدس) (πνευματικῶς). ولكن لا الولادة ولا الانبثاق يكونان عن طريق الفعل (الإرادي) أو الخلق (δημιουργικῶς).[١٠٩] إذن فقد نظر ديديموس إلى الروح القدس - بالضبط كما نظر إلى الابن - بكونه حقيقة أقنومية (أو أقنوم حقيقي)، وبينما هو (أي الروح القدس) كائن أزلياً في الله، فإنه حاضر بصورة مباشرة بيننا بكيانه الذاتي، وكائن أقنومياً في كل عطاء الله الذاتي لنا بحيث أن فيه يكون المُعطى والعطية هما واحد.[١١٠]

ومن هذا المنظور الأقنومي العميق، رأى ديديموس أن الروح القدس ينبثق جوهرياً وأزلياً من أقنوم (ἐκ τῆς ὑποστάσεως) الآب. وحين ذكر ديديموس أن الروح القدس يصدر من أقنوم (ἐκ τῆς ὑποστάσεως) الابن[١١١]، كان يعني أن اختبارنا مع الروح القدس وعلاقة البنوة التي لنا مع الآب بواسطة الابن أمران

---

108 Didymus, *De Trin.*, 2.26; cf. 1.15; 3.2, 8.
109 Didymus, *De Trin.*, 2.1f, 5; 2.6, 8, 22, etc.
110 Didymus, *De Trin.*, 2.1-3; *De Sp. St.*, 3ff, 16-25; 32-40, 57-61.
111 Didymus, *De Trin.*, 1.15, 18, 26, 36; 2.1ff,5; 3.3, 5, 38; *De Sp. St.*, 26, 37; cf. *Con. Eun.*, Athens ed. 44, p.251.

مرتبطان بغير انفصال*.[112] إلاّ أن ديديموس عند نقطة انبثاق الروح القدس من الآب اختلف عن ق. أثناسيوس وآباء نيقية، حيث نزع إلى استبدال صيغة نيقية بأن الابن (والروح القدس) "من جوهر الآب" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός) بصيغة "من أقنوم الآب" (ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Πατρός)، وكان ديديموس أحيانا يبرر هذا الاستبدال بأن يوضح أن الانبثاق من الآب ينبغي أن يُفهم مع اعتبار وحدانية لاهوته.[113] وفي وقت من الأوقات جمع ديديموس بين الصيغتين معاً[114]، ولكن هذا كان استثناءً عن القاعدة العامة عنده. وكان ديديموس يؤمن إيماناً مؤكداً بأن الروح القدس مع الابن لهما ذات الجوهر الواحد مع الله الآب، وأن كلاً منهما إله من إله، وأن انبثاق الروح القدس 'من أقنوم الآب' هو علاقة مستمرة في داخل 'وحدة الثالوث القدوس'.[115] وهنا يبدو موقف ديديموس غير واضح (إذ بينما كان يعلم بالانبثاق 'من أقنوم' الآب، لا يجعل الآب هو المتسبب في وجود الروح القدس)، إلاّ أنه كان يريد في الأغلب أن يتجنب فكرة التمييز بين ألوهية الآب غير المستمَدّة وألوهية الابن أو الروح القدس المستمَدّة من الآب، وهو ما يعني ضمنياً وجود ترتيب أو درجات (مراتب) (*subordinationism*) بين الأقانيم. هذا من ناحية، ولكن في

---

* من الواضح أن المقصود هنا هو إرسالية الروح القدس إلينا من أقنوم الابن. وبما أن الروح القدس هو روح الابن فهو يأخذ مما للابن ويعطينا، حتى إنه وهو فينا ينقل لنا من الابن بالمشاركة - وعلى قدر ما تسمح به طبيعتنا - علاقة البنوة التي له مع الآب فننال التبني للآب "أرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخاً يا أبا الآب" (غل ٤:٦)

[112] Didymus, *De Sp. St.*, 34-37.

[113] Didymus, *De Trin.*, 2.2.

[114] Didymus, *De Trin.*, 2.5; cf. *Ep. Euseb.*, Theodoret, *Hist. eccl.*, 1.11.

[115] Didymus, *De Trin.*, 2.2, 15.

نفس الوقت. ومن ناحية أخرى أراد ديديموس أن يؤكد أن الابن والروح القدس يستمدان نمطي وجوديهما المتمايز من خلال الولادة والانبثاق من أقنوم الآب، وبتعبير آخر، فإن الحديث عن ولادة الابن وانبثاق الروح من أقنوم الآب، لم يكن (عند ديديموس) ليساوي في المعنى إطلاقاً اعتبار أن الآب هو المتسبب في وجودهما (كما لاحظنا عند الآباء الكبادوك)، بل كان يعني فقط أن هذا هو نمط الوجود المتمايز لكل منهما (بكونهما ابن وروح قدس) داخل جوهر اللاهوت الواحد. وهكذا استطاع ديديموس أن يتحدث عن صدور الروح من أقنوم الابن كما من أقنوم الآب داخل وحدانية الجوهر غير المنقسمة التي للثالوث القدوس، ولم يكن يقصد عندئذٍ أن الروح القدس قد صدر بالابن أو أنه يوجد مبدآن (ἀρχαί) إلهيان، ولكن هذا الأمر بالنسبة له كان يتعلق بوجود الروح القدس في الابن* ويشترك الروح والابن في الجوهر مع الآب[116]، وهذا يعني أن أقوال ديديموس عن صدور الروح القدس من الآب والابن لا يجب أن تُفهم على أنها تؤيد مسألة ازدواجية الانبثاق التي نشأت فيما بعد.

٣- القديس إبيفانيوس ومجمع القسطنطينية

مدخل ق. إبيفانيوس لشرح عقيدة الثالوث

كان ق. إبيفانيوس أسقف سلاميس هو أكثر الذين قدَّموا شروحات وحلولاً للصعوبات التي نشأت بشأن عقيدة الروح القدس والثالوث القدوس. وبفضل أصله اليهودي، أعطى ق. إبيفانيوس

* إن المقصود هنا هو أن الروح القدس ينبثق من الآب ويستقر في الابن، ولذلك فهو خاص بالابن (أو يخص الابن) وبالتالي فإن الابن هو الذي يعطيه للخليقة.

116 Didymus, *De Trin.*, 2.1; 2.2, 5; 2.26f; *De Sp. St.*, 26.

تعليماً ذو جذور عبرية عميقة، حيث ربط بين تعبير "أنا هو" الخاص بجوهر الله الواحد وبين ما استُعلن عنه في العهد الجديد - وبما في الكتب المقدسة - بكونه آب وابن وروح قدس معاً. تطرق إبيفانيوس إلى الآب والابن والروح القدس بكون كل منهم: 'بروسوبون' (πρόσωπον) أي شخص، و'أونوما' (ονομα) أي اسم، و'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις) أي أقنوم.[117] وهكذا فإن الله أقنوميا، وعلى الدوام، هو في ذاته ثالوث من الأقانيم الإلهية الساكنة والمتواجدة في بعضها البعض (المحتوية بعضها البعض)، وهذا الإيمان هو بحسب ما أعلنه لنا الله عن ذاته في تدبير التجسد.[118] وكانت بشارة الخلاص بالنسبة لإبيفانيوس - كما أظهر مجمع نيقية - تعتمد على الصلة الداخلية بين حياة وعمل يسوع المسيح وبين الله الآب.[119] وحيث إن ق. إبيفانيوس كان قد تبنى الفكر اللاهوتي للقديس أثناسيوس وامتد به، فإننا نجد أن تعليمه كان - مثل ق. أثناسيوس - من منظور خلاصي وكياني، وهذا يتضح بوجه خاص في مناقشاته الطويلة عن حياة الابن المتجسد وعمله الخلاصي، بما في ذلك حقيقة بشرية الابن المتجسد وكمالها في العقل والنفس والجسد. واعتمد ق. إبيفانيوس في دحضه للبدع والهرطقات، على الإيمان الإنجيلي للكنيسة الجامعة في تأكيدها

---

[117] Epiphanius, *Anc*., 6, 8; *Haer*., 57.10; 62.7f; 63.7; 69.36, 67, 72;73. 16. etc

[118] Epiphanius, *Anc*., 7, 33, 57,65,67; *Haer*., 62.3- 7;69. 54,56; ,73. 16ff;74.4f.

[119] ويتضح هذا الأمر من حديث ق. إبيفانيوس عن التجسد (*Anc*., 120): "الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل (من السماء) وتجسد، أي ولد بصورة كاملة من القديسة مريم الدائمة البتولية بواسطة الروح القدس، وصار إنساناً بكل معنى الكلمة أي إنساناً كاملاً روح وجسد وعقل وكل ما للإنسان ماعدا الخطية، وهو من غير زرع زوج (بشر) ولا هو حل في إنسان، ولكنه أخذ جسداً في ذاته في وحدة تامة مقدسة".

على كمال الطبيعة الإلهية الأزلية غير المخلوقة التي لابن الله 'الكلمة' المتجسد، وكذلك تأكيدها في نفس الوقت على كمال إنسانيته وعمله من أجل فداء البشرية.[١٢٠]

'الوحدانية في ذات الجوهر' عند ق. إبيفانيوس

وقد آمن ق. إبيفانيوس - متفقاً في ذلك مع ق. أثناسيوس وق. باسيليوس[١٢١] - بأن مفهوم الـ 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) النيقاوي يحمل ضمنياً التمايز الفعلي بين الأقانيم في الله، لأن أقنوم واحد لا يمكن أن يكون 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) (واحد في ذات الجوهر) مع نفسه، كما أكّد ق. إبيفانيوس أن كلاً من الأقانيم الثلاثة له وجوده الكامل والحقيقي في داخل جوهر الله الواحد، وبالحقيقة فإن كل كيان الابن وكل كيان الروح القدس هو مماثل تماماً لكل كيان الآب، وكل أقنوم هو الله بالتمام والكمال. ويقول ق. إبيفانيوس: "نحن ندعو الآب الله، والابن الله، والروح القدس الله .. وعندما تنطق بالـ 'هوموأووسيوس' فإنك تعلن أن الابن هو إله من إله، وأن الروح القدس هو إله من نفس اللاهوت".[١٢٢] ومن هذا المنطلق قَبِل ق. إبيفانيوس صيغة 'جوهر واحد، ثلاثة أقانيم' (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις) ولكنه كان يفهم الـ 'أوسيا' بحسب مفهوم مجمع نيقية - وليس بمفهوم أنه هو الشيء العمومي أو المشترك بين الأقانيم حسبما علّم ق. باسيليوس - إذ كان هذا المصطلح يعني بالنسبة له الجوهر الإلهي في علاقاته (الأقنومية) الداخلية بما يتضمّنه من مدلول شخصي مؤكد.[١٢٣] ومن

---

[120] Epiphanius, especially *Haer.*, 69,77-79.

[121] See Basil, *Ep.*, 258, and Epiphanius, *Haer.*, 77.20-23.

[122] Epiphanius, *Anc.*, 2.

[123] Epiphanius, *Anc.*, 81, *Haer.*, 73.34.

هنا يمكننا أن نفهم كيف أنه لم يَقصِر (استخدام) مصطلح 'الآب' فقط على أقنوم الآب، بل انتقد فكرة أن مصطلح 'الآب' لا يشير أيضاً إلى جوهر اللاهوت.[١٢٤]

تعليم ق. إبيفانيوس عن الأقانيم الإلهية الثلاثة

وعلى خلاف الآباء باسيليوس وغريغوريوس النيصي وأمفيلوخيوس، لم يتحدث ق. إبيفانيوس عن الأقانيم الإلهية بأنها 'أنماط للوجود' بل بكونها كيان شخصي أساسي في داخل جوهر الله (ἐνυπόστατος)، بمعنى أن لها وجود شخصي حقيقي، وأنها في تلازم وتواجد (احتواء) أقنومي متبادل في جوهر الله الواحد.[١٢٥] وكان فهم ق. إبيفانيوس للـ 'هوموأووسيوس' بأنه لا ينطبق على كل أقنوم فحسب، بل أيضاً على علاقات الثالوث الداخلية ككل*[١٢٦] قد ساهم في تعميق مفهومه عن التواجد (الاحتواء) المتبادل للآب والابن والروح القدس في علاقاتهم الجوهرية والأقنومية، ولذلك نجد أنه تحدث عن الروح القدس بأنه "في وسط (ἐν μέσῳ) الآب والابن" أو بأنه "رباط الثالوث (σύνδεσμος τῆς Τριάδος)".[١٢٧]

---

[124] Epiphanius, *Haer.*, 73.21;*Exp.fidei*, 14.

[125] Epiphanius, *Anc.*, 5-10, 67, 72, 74, 81; *Haer.*, 57.4f; 62.1ff, 6; 72.11; 74.9; 76. *Ref. Aet.*, 30; 77.22; cf. Athanasius, *De syn.*, 42; *Con. Ar.*, 4.2; *Con. Apol.*, 1.20.

* ارجع للحاشية صفحة ٢٦٣ بالفصل الخامس.

[126] Epiphanius, Anc., 64; Haer., 36.6; 57.4; 65.8;69.67;72.1; 73.34 ;74. 1ff; 76. Ref. Aet., 16; Exp. Fidei, 21.
ولم يأتِ تطبيق مفهوم 'الهوموأووسيوس' على الثالوث ككل عند ق. أثناسيوس إلا قليلاً.
انظر: Athanasius, *Ad Ser.*, 1.27; *Con. Apol.*, 1.9.

[127] Epiphanius, *Anc.*, 7f, 10; *Haer.*, 62.4; 74.11; cf. Gregory Naz., *Or.*, 31.8f, and Basil, *De Sp. St.*, 38, 43, 45f.

وقد رفض ق. إبيفانيوس مفهوم أوريجينوس عن وجود ترتيب أو تدرّج (*subordinationism*) بين الأقانيم، لأن كل ما هو للآب هو أيضاً للابن وهو أيضاً للروح القدس من جهة الألوهة. والابن والروح القدس مساويان تماماً للآب في الكرامة والقدرة والمجد والربوبية (βασιλεία)، وصدورهما من الآب هو بلا بداية وبلا زمن وبلا تفسير (ἀνάρχως καί αχρόνως καί ἀνεκδιηγήτως). فلا يوجد "قبل" أو "بعد" فيما يتعلق بالله، لأن العلاقات بين الأقانيم الثلاثة الإلهية هي علاقات جوهرية وأقنومية منذ الأزل.[128] ويقول ق. إبيفانيوس: "لم يوجد هناك (وقت)، لم يكن فيه الروح (القدس) كائنا (ουδέ ην ποτέ οτε ουκ ην Πνευμα)".[129]

ومن هذا المنطلق استطاع ق. إبيفانيوس أن يشير إلى الابن والروح القدس بكونهما المصدر الواحد المطلق مع الآب (بكونهما مصدر من مصدر πηγή εκ πηγης).[130] والروح القدس كائن في ويتدفق من جوهر وحياة ونور الثالوث القدوس، حيث يشترك بصورة مطلقة وكاملة في المعرفة المتبادلة التي بين الآب والابن، وهكذا هو يحل في وسطنا (εν μέσῳ) منبثقاً من الآب، وآخذاً من الابن، ومعلناً الله لنا، ويجعلنا فيه نشارك في معرفة الله لذاته.[131]

---

[128] Epiphanius, *Anc.*, 46; *Haer.*, 57.4; 62.3; 69.36, 70.8; 73.16ff, 36; 74.1ff; 76. *Ref. Aet.*, 18, 21, 35f.

[129] Epiphanius, *Anc.*, 74, 120; *Haer.*, 74.10; cf. Gregory Naz., *Or.*, 29.3; 31.4.

[130] Epiphanius, *Haer.*, 69.54.

[131] Epiphanius, *Anc.*, 6ff, 11, 15, 67, 70f, 115; *Haer.*, 57.9; 62.4; 64.9; 69.18, 43; 74.4, 10; 76. *Ref. Aet.*, 7, 21, 29, 32; cf. Athanasius, *Con. Ar.*, 1.20, 33; Hilary, *De Trin.*, 2.3; and Basil, *Hom.*, [illegible]

العمل الواحد للثالوث عند ق. إبيفانيوس

ومثله مثل ق. أثناسيوس، رفض ق. إبيفانيوس بشدة أي اتجاه أو تفكير فيه تجزئ لله، سواء فيما هو في ذاته أو فيما هو نحونا. ولذا اعتبر ق. إبيفانيوس أن إعطاء الله ذاته لنا في الروح القدس هو عمل واحد (للثالوث)، لأن "ما هو" الله في جوهره الذاتي الأزلي هو نفس "ما هو" الله في **إعلانه** عن ذاته لنا وهو نفس "ما هو" الله في **إعطائه** ذاته لنا. لذا فالمُعطي والعطية هما واحد تماماً. وتوجد أعمال متنوعة للروح القدس ولكنها كلها أعمال أقنومية (أي يعملها الروح بشخصه وهو في علاقته الداخلية مع الآب والابن في جوهر الله)، إذ أن الله المثلث الأقانيم هو العامل في هذه الأعمال جميعها بشكل مباشر وخلّاق (من الآب بالابن في الروح القدس). وهناك فقط نعمة واحدة (ἓν χάρισμα)، وروح واحد (ἓν Πνεῦμα)، حيث إن الله ذاته في ملء كيانه الثالوثي يكون حاضراً في جميع أعماله من خلق واستعلان وشفاء واستنارة وتقديس.[132]

وحدة المبدأ (وحدة الرأس) (Μοναρχία) في تعليم ق. إبيفانيوس

وكان ق. إبيفانيوس يشرح تعليمه عن الابن والروح القدس في إطار فهم شامل للثالوث ككل: الثالوث الواحد في ذات الجوهر، وغير المنقسم. ولم يقدم ق. إبيفانيوس تعليمه من منطلق أن الآب هو المبدأ (الرأس) الواحد (Μοναρχία)[133] في الثالوث، كما لم يشارك الآباء الكبادوك في محاولتهم تأكيد وحدة الله بإرجاعها إلى أقنوم واحد، "لا يصدر من غيره"، بل رأى أن الثالوث

[132] Epiphanius, *Anc.*, 7f, 67f, 70f, 119f; *Haer.*, 69.17, 52; 70.5; 72.4f; 73.16, 18; 74.5, 7, 11f; *Exp. fidei*, 14.

[133] Epiphanius, *Haer.*, 8.5; 73.16; *Exp. fidei*, 14.

القدوس ككل*، وليس الآب فقط، هو مبدأ وأساس وحدة اللاهوت. ولذا حرص ق. إبيفانيوس على التأكيد بشدة على تمام المساواة والكمال والأزلية والقوة والمجد الذي للآب والابن والروح القدس على حد سواء، وبالتالي التأكيد على كمال الثالوث القدوس. ولم توجد في تعليمه إشارة لأي انتقاص في طبيعة أو كرامة أو كمال أوخصوصية أي من الأقانيم الإلهية عن للآخر - وبالتالي (لا توجد إشارة لأي انتقاص) بالنسبة للابن أو الروح القدس عن الآب - لأن كلاً من الأقانيم هو رب وإله تام وكامل، في حين أن الثلاثة كلهم، لهم - بل هم - نفس اللاهوت الواحد. وليس أي من الأقانيم الإلهية هو أسبق من، أو أعظم من، الآخر.[١٣٤] ولذلك يقول ق. إبيفانيوس: "وفي إقرارنا بوحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία) فإننا لا نضِّل، بل نعترف بالثالوث، وحدة في ثالوث وثالوث في وحدة، لاهوت واحد للآب والابن والروح القدس،

(τήν Τριάδα, Μονάδα ἐν Τριάδι, καί Τριάδα ἐν Μονάδι, μίαν Θεότητα Πατρός καί Υἱοῦ καί Αγίου Πνεύματος)

فالابن لم يلد نفسه (أي ليس آباً)، ولا الآب يتوقف عن كونه آب من أجل أن يكون ابناً، ولا الروح القدس يسمى نفسه المسيح قط. ولكنه (أي الروح القدس) هو روح المسيح الذي يُعطَى بواسطة المسيح، وهو منبثق من الآب ويأخذ من الابن. الآب هو كيان أقنومي

---

* هذا المفهوم الخاص بأن: وحدة المبدأ (وحدة الرأس) (Μοναρχία) في الثالوث لا تقتصر على أقنوم الآب وإنما هي في الثالوث ككل، نجد أساسه عند ق. أثناسيوس (ارجع إلى صفحة ٣٢٧)، كما يظهر أيضاً عند ق. غريغوريوس النزينزي (ارجع إلى صفحة٣٤٣)، ويمتد كذلك إلى ق. كيرلس الإسكندري (ارجع إلى صفحة ٣٧٣).

134 Epiphanius, *Anc.*, 6-8; 22, 81; *Haer.*, 66.69; 69.33; 69.37, 43; 72. 1; 73.3; 74.8, 12;76. *Ref. Aet.*, 4, 20f, 32f, 35; *Exp. fidei*, 14; *Anc.*, 6-8.

(في داخل الجوهر)، والابن كيان أقنومي (في داخل الجوهر)، والروح القدس كيان أقنومي (في داخل الجوهر)، ولكن لا يوجد أي خلط بينهم كما اعتقد سابيليوس، كما لا يوجد أي تغيير في أزليتهم ومجدهم كما ادعى أريوس باطلاً، لأن الثالوث هو على الدوام ثالوث بلا أية إضافة، لاهوت واحد، ربوبية واحدة، تمجيد واحد، ومع ذلك فهو ثالوث آب وابن وروح قدس".[١٣٥]

الله 'الواحد الثالوث' في تعليم ق. إبيفانيوس

يقول ق. إبيفانيوس:

-"لا يوجد ثلاثة آلهة، بل إله واحد حقيقي، لأن الابن الوحيد المولود هو واحد من واحد، وواحد أيضاً هو الروح القدس الذي هو واحد من واحد، أي ثالوث في وحدة، وهو إله واحد: آب وابن وروح قدس (Τριάς γάρ ἐν Μονάδι, καί εἷς Θεός, Πατήρ, Υἱός καί Ἅγιον Πνεῦμα)".[١٣٦]

-"يوجد ثالوث واحد في وحدة، ولاهوت واحد في ثالوث (μία Τριάς ἐν Μονάδι, καί μία Θεότης ἐν Τριάδι)"[١٣٧]

ومن الواضح أن ق. إبيفانيوس قد تعمَّد أن يؤكد ويكرر حقيقة أن الله بصورة تامة وكاملة ثالوث في واحد وواحد في ثالوث.[١٣٨] وعندما اقترح الصيغة الإيمانية التي أقرَّها مجمع القسطنطينية كتب يقول: "نحن نعرف الآب أنه هو آب، وأن الابن هو ابن، والروح القدس هو روح قدس، ثالوث في وحدة. لأن وحدة الآب والابن

---

[135] Epiphanius, *Haer.*, 62.3; see also 62.4-7.

[136] Epiphanius, *Anc.*, 2; see also 5f, and *Haer.*, 69.77; 73.16.

[137] Epiphanius, *Haer.*, 76. *Ref. Aet.*, 33 & 35.

[138] See further, Epiphanius, *Anc.*, 22, 67; 81; *Haer.*, 69.33, 43f, 56, 59, 75, 78; 72.11; 74.4; 76.6; 76. *Ref. Aet.*, 20, 33, 35f; *Exp. fidei*, 18.

والروح القدس هي (في) واحد: جوهر واحد، ربوبية واحدة، وإرادة واحدة".[١٣٩]

وتؤكد هذه الاقتباسات من تعليم ق. ابيفانيوس، أن محور عقيدته كان يرتكز على إبراز أهمية وطبيعة العلاقات الثالوثية في الله، لأن الله في هذه العلاقات هو واحد، ومن خلال هذه العلاقات نعرفه أنه ثالوث. والكتب المقدسة تعترف أن: "نفس اللاهوت الواحد في ثالوث، ونفس الثالوث في لاهوت واحد، كما أنها تمجِّد الآب في الابن والابن في الآب مع الروح القدس، قداسة واحدة، عبادة واحدة، ألوهية واحدة ومجد واحد".[١٤٠] وفي الواقع، إن الله هو الثالوث والثالوث هو الله.[١٤١] فالآب والابن والروح القدس، من جهة الجوهر وعلاقة التواجد (الاحتواء) المتبادل بينهم، هم واحد.[١٤٢] وفي حين أن كلاً من الأقانيم الإلهية الثلاثة يظل - دائماً وأقنومياً - كما هو في ذاته (بكونه آب أو ابن أو روح قدس)، إلا أنهم جميعاً يحمل (يحتوي) كل منهم الآخر، ويتواجد كل منهم في الآخر بصورة متبادلة داخل جوهر اللاهوت الواحد، والثلاثة أقانيم هم اللاهوت (الله).[١٤٣] ويضيف ق. إبيفانيوس: "إن علاقة الآب هي مع الابن، وعلاقة الابن هي مع الآب، وكلاهما يعمل في الروح القدس، لأن الثالوث على الدوام يكوِّن وحدة اللاهوت: ثلاثة أقانيم كاملة ولاهوت واحد".[١٤٤]

---

[139] Epiphanius, *Anc.*, 118.

[140] Epiphanius, *Anc.*, 24.

[١٤١] يقول ق. غريغوريوس النزينزي في العظة (٣٨: ٨؛ ٤٥: ٤): "حين أقول الله، فأنا أعني الآب والابن والروح القدس".

[142] Epiphanius, *Anc.*, 10.

[143] Epiphanius, *Haer.*, 63.6; 65.1f; 72.1f, 10; 73.16ff, 34f; 74.11f; 76.2, 12, 20, 35; *Anc.*, 6ff, 10.

[144] Epiphanius, *Con. Haer.*, 69.54; cf. Gregory Naz., *Or.*, 23.8.

الروح القدس في تعليم ق. إبيفانيوس

وفي ضوء تعليم ق. إبيفانيوس هذا عن عقيدة الله الواحد المثلث وكذلك في ضوء مفهومه عن وحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία) والذي كان بالنسبة له يعني مبدأ (رأس) واحداً (μία ἀρχή) يتكون من ثلاثة أقانيم: متساوية تماماً وكائنة أزلياً معاً في داخل الجوهر الواحد، وفي وسطها الروح القدس هو "رباط الثالوث"، نستطيع أن نفهم ما قاله ق. إبيفانيوس عن انبثاق الروح القدس.

وكان ق. أثناسيوس قد علّم أن الروح القدس الذي ينبثق من الآب، هو دائماً في يديّ (لدى) الآب الذي يرسله والابن الذي يعطيه بكونه له أو خاصاً به، ومنه (أي من الابن) يأخذ الروح. وبما أن الروح القدس هو - مثله مثل الابن - من ذات جوهر الله (الآب)، وهو (أي الروح) يخص الابن، فلا يمكن إلا أن ينبثق من جوهر الآب ومن غير انفصال عن الابن. وبطبيعة الحال، فإن فكرة أن الروح القدس يستمد كيانه (τό εἶναι) من الابن لم ترد ولم يكن من الممكن أن ترد عند ق. أثناسيوس.[145]

واتفاقاً مع هذا التعليم، رأى ق. إبيفانيوس أن الروح القدس لا يصدر فقط "من الآب من خلال الابن"* (εκ Πατρός δι' Υιου) بل هو أيضاً "من ذات الجوهر" (εκ της αυτης ουσίας) و"من ذات اللاهوت" (εκ της αυτης Θεότητος) الذي للآب والابن، لأن الروح القدس هو الله بغير إنفصال عن الآب والابن، وبكونه روح الآب وروح الابن فهو "في وسط الآب والابن" وهو "رباط الثالوث". ومن

هنا يمكن القول أن الروح القدس كنفخة نور وحق من الآب والابن

[145] Athanasius, *De sent. Dion.*, 1.17; *Exp. fidei*, 4; *Con. Ar.*, 1.16, 20, 46ff, 50; 2.18, 28; 3.1ff, 15, 24ff, 44ff; *Ad Ser.*, 1.2, 15f, 20ff; 3.2ff; 4.3f.

* أنظر الحاشية صفحة ٢٩٩

كليهما*.[١٤٦] وبهذا الشرح فسَّر ق. إبيفانيوس عبارة ق. أثناسيوس المختصرة أن "الروح القدس ينبثق من الآب ويأخذ من الابن"، ولكنه فعل ذلك بأسلوب تظل فيه الحقائق الأقنومية والخواص المميزة للآب والابن والروح القدس كما هي على الدوام، في التساوي المطلق ووحدانية الجوهر الذي للثالوث القدوس.[١٤٧] ومن هذا المنطلق، وضع ق. إبيفانيوس الصياغة الإيمانية عن الروح القدس والتي اتخذها فيما بعد مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م: "نؤمن بالروح القدس، الرب المحيي، المنبثق من الآب، نسجد له ونمجده، مع الآب والابن، الناطق في الأنبياء".[١٤٨]

مجمع القسطنطينية وعقيدة الروح القدس

إن ما يدعو للأسف أن الوثيقة الأصلية التي نُشر فيها قانون إيمان مجمع القسطنطينية وكذلك الكتاب الذي أُرسل معها لتأييدها ليس لهما وجود الآن، ولكننا مازال لدينا النص (الخاص بمجمع القسطنطينية) الذي صُدِّق عليه رسمياً من مجمع خلقيدون، ولدينا أيضاً الرسائل المجمعية المتبادلة بين أساقفة الشرق والغرب عام ٣٨٢م في أعقاب المجمع، هذا بالإضافة إلى منشور اعتراف الإيمان الجامع الذي أعلنه دماسوس بابا روما ضد هرطقة كل من مقدونيوس وأبوليناريوس، وهذا كله يساعدنا على معرفة ما كانت تحتويه تلك الوثائق المفقودة.[١٤٩] أضف إلى ذلك أن ق. غريغوريوس النزينزي قد أعطانا فكرة عما دار في ذلك المجمع، من خلال الخطبة التي

---

* انظر الحاشية صفحة ٢٩٩

[146] Epiphanius, *Haer.*, 62.4; 69.54; 73.12, 16;74.7, 10ff; 76.11; *Anc.*, 7f, 67, 71f; *Haer.*, 74.7f.

[147] Epiphanius, *Anc.*, 72ff; *Haer.*, 74.9ff, 12.

[148] Epiphanius, *Anc.*, 119.

[149] Theodoret, *Hist. eccl.*, 5.9-11

ألقاهـا حـين أعلـن اسـتقالته مـن منصـبه كـرئيس لأسـاقفة القسطنطينية وكرئيس للمجمع[150]، وقد أعرب فيها ق. غريغوريوس بوضوح عن أسفه بأن المجمع لم يكن صريحاً وقاطعاً بصورة أكثر في بعض عباراته بخصوص ألوهية الروح القدس ووحدانيته في ذات الجوهر (مع الآب والابن).

وبسبب قصده المتعمَّد في التصديق على "الإيمان الإنجيلي للآباء الثلاثمائة والثمانية عشر بنيقية"[151]، لم يُدخل مجمع القسطنطينية إلاّ أقل تعديل ممكن في قانون الإيمان (السابق وضعه في نيقية)، كما حرص المجمع كذلك في العبارات التي أُضيفت عن الروح القدس أن يسير في خط غير مختلف عن الخط الذي أُتبع في نيقية، وذلك من جهة إلتزامه قدر الإمكان بالنصوص الإنجيلية. ومن الجدير بالذكر أن التعليم الذي قدَّمه ق. أثناسيوس بعد مجمع نيقية عن الروح القدس - والذي أخذه عنه بعد ذلك ق. إبيفانيوس وامتد به - كان هو بالتحديد (المرجع) الذي حسم الأمر في مجمع القسطنطينية.

وقد ظل المنهج والبناء الثالوثي الذي استخدمه مجمع نيقية (في صياغة قانون الإيمان)، هو ذاته دون أي تغيير أثناء مجمع القسطنطينية. وكان أساس هذا المنهج هو: "إيمان المعمودية التي تعلِّمنا أن نؤمن باسم الآب والابن والروح القدس". وقد أكَّد المنشور البابوي (الذي أشرنا إليه)، أنه "طبقاً لهذا الإيمان: فإنه يوجد لاهوت واحد، وقدرة واحدة، وجوهر واحد (Θεότητος καί δυνάμεως καί οὐσίας μιᾶς) للآب وللابن

[150] Gregory Naz., *Or.*, 42, especially 15 & 16.
[151] Theodoret, *Hist. eccl.*, 5.9.

وللـروح القـدس. كمـا أن التسـاوي في الكرامـة والجـلال وشـركـة الربوبيـة الأزليـة هـو في ثلاثـة أقـانيم كاملـة تمامـاً، أي في ثلاثـة أشخاص كاملة

(ὁμοτίμου τε ἀξίας καί συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισί τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισί τελείοις προσώποις) ".

ويضيف المنشور أنه بالتالي "لم يعد هنـاك مجال لهرطقة سابيليوس في الخلـط بـين الأقـانيم أو إنكـار خصوصـية وتميّـز كـل مـنهم. وكذلك لم تعد هناك فرصة للتجديف الذي قام بـه أتبـاع إفنوميـوس وأريـوس في تقسـيم جـوهر الله أو طبيعتـه أو لاهوتـه، حيـث فرضـوا علـى الثـالوث الأزلـي غـير المخلـوق والواحـد في ذات الجـوهر (τῇ ἀκτίστῳ καί ὁμοουσίῳ καί συναϊδίῳ Τριάδι) طبائع غير أزلية (صدرت لاحقاً) ومخلوقة ومختلفة في الجـوهر. كمـا إننا نتمسك أيضاً بعقيدة التجسد دون تغيير، محـافظين علـى التقليد في أن بشـرية الابن المتجسـد لم تكـن بـلا نفس أو عقـل، بـل كانـت تامة وكاملة، لأننـا كلنـا علـى وعـي كامـل بـأن: **كلمـة** الله كـان كامـلاً قبل الدهور، كمـا أن **الكلمـة** صـار إنسـاناً كـاملاً في آخـر الأيام لأجل خلاصنا".

ويتضـح ممـا سبق أن اللغـة المسـتخدمة في هـذا الملخـص - لعقيـدة المجمـع المسـكوني بالقسـطنطينية - كانـت تعكـس نفس الفكـر والتعليم الـذي وُجـد عنـد ق. إبيفـانيوس، كمـا إنهـا تضـمَّنت أيضـاً بعـض التشـابه مـع فكـر ولغـة ق. غريغوريـوس النزينـزي. والجـدير بالملاحظة أنه لا توجـد هنـا أية إشـارة إلى أن وحدانيـة الله تكمـن في شـخص الآب، بـل نـرى عـودة إلى مفهـوم ق. أثناسـيوس في وحدانيـة

الثالوث القدوس.[١٥٢] كما يبدو أيضاً أن مجمع القسطنطينية رغم أنه قبل التمييز بين 'أوسيا' واحد (μία οὐσία) وثلاثة 'هيبوستاسيس' (ὑποστάσεις) أو 'بروسوبا' (πρόσωπα)، إلاّ أنه لم يأخذ مصطلح الـ 'أوسيا' بمعنى الشيء العمومي أو المشترك كما فعل الآباء الكبادوك - رغم أن ثلاثة منهم كانوا مشتركين بالمجمع - ولكن أخذوه بحسب مفهوم ق. أثناسيوس وق. إبيفانيوس عن الـ 'أوسيا' بمدلوله الشخصي، وبكونه يشير إلى الجوهر الواحد الذي يتضمَّن العلاقات الأقنومية في داخله. وقد صار لكل من مصطلحي 'أوسيا' (οὐσία) و'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις) معناه المحدد الواضح، فالـ 'أوسيا'(οὐσία) الإلهي هو واحد بغير انقسام، وبينما هو داخلياً يتمايز في ثلاثة أقانيم أو أشخاص (ὑποστάσεις, πρόσωπα)[١٥٣]، إلاّ أنه هو هو نفسه فيهم جميعاً. وبينما الثلاثة أشخاص أو أقانيم هم على الدوام 'كما هم' آب وابن وروح قدس، إلاّ أنهم يُظهرون عملاً إلهياً واحداً وإرادة واحدة، وهم معاً في أزليةٍ واحدةٍ، وتساوٍ تامٍ في ذات الجوهر الواحد، والكمال المطلق، والسيادة، والعبادة والتمجيد الذي يليق بالثالوث القدوس. وكان المنشور الصادر عن المجمع الغربي الذي أرسله دماسوس بابا روما - والذي يعكس ما جاء في الكتاب المفقود الخاص بمجمع القسطنطينية - يحوي نفس العقيدة الخاصة بوحدة اللاهوت والسيادة

---

[152] Gregory Naz., *Or.*, 42.15; cf. also his *Oration on Athanasius*, *Or.*, 21.13 & 34; 31.14; 34.8; 40.41.

وقد كان فكر ق. غريغوريوس يتحرك بالتأكيد عائداً إلى مفهوم المبدأ أو الرأس (ἀρχή) الإلهي الواحد، الذي فيه الابن والروح القدس هما مع الآب في وحدانية الجوهر التي للاهوت.

[153] Gregory Naz., *Or.*, 42.16.

وقد أوضح ق. غريغوريوس النزينزي، أن المصطلحات لم تكن هي التي تهم، ولكن بالحري المعاني التي تشير إليها أو التي تدل عليها تلك المصطلحات.

في الثالوث القدوس، دون أدنى انتقاص بشأن الابن أو الروح القدس، إذ أنهما مساويان تماماً للآب ولهما ذات الجوهر الواحد معه.[١٥٤]

والحقيقة إن ما عرفناه من دماسوس يساعدنا جداً في فهم عقيدة مجمع القسطنطينية عن الروح القدس. فالعبارات التي أضافها المجمع لقانون إيمان نيقية، كان القصد منها التعبير عن الإيمان بالروح القدس بشكل مماثل للعبارات التي أُستخدمت للتعبير عن الإيمان بولادة الابن 'من الآب' ووحدانيته غير المنفصلة مع الآب. ورغم ذلك، ألغى مجمع القسطنطينية في الحديث عن الابن عبارة "من جوهر الآب" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός) التي وردت في نص قانون نيقية، واستبدلها بعبارة "من الآب" (ἐκ τοῦ Πατρός) ليكون المعنى محدداً تماماً، ولكي لا يدع مجالاً لأي مراوغة من قبل الأريوسيين وأتباع يوسابيوس.* ومن المحتمل أنه تبعاً لهذا التعديل، أُعتبر من غير المناسب أن يُقال عن الروح القدس عبارة أنه ينبثق "من جوهر الآب" وهي لم تُقال مع الابن. وأمام حقيقة أن المجمع في حديثه عن الروح القدس لم يذكر أنه 'هوموأووسيوس' (ὁμοούσιος) (أي له ذات الجوهر الواحد مع الآب والابن)، فإن البعض قد يظن أن هذا يُعد "تقليصاً للحق"، ولكن اعتراف المجمع بأن الروح القدس هو "الرب المحيي، المنبثق من الآب، نسجد له ونمجده مع الآب والابن" كان من أجل إظهار مساواة الروح القدس

---

[154] Theodoret, *Hist. eccl.*, 5.11.

من الجدير بالذكر أن دماسوس استخدم في ترجمته اللاتينية كلمة (usia) عدة مرات ليشير بها إلى الجوهر بدلاً من الكلمة اللاتينية (substantia) مما يعطي الانطباع بأن المنشور الأصلي المكتوب باليونانية كان أمامه في ذلك الحين. انظر الترجمة اللاتينية للمنشور:

Denzinger – Schoenmetzer, *Enc. Symb.*, 144f.

* هذا الاستبدال لا يعني تغيير مفهوم نيقية "من جوهر الآب" إلى مفهوم "من أقنوم الآب".

الكاملة مع الآب والابن في الربوبية ومجد اللاهوت، كما لا يمكننا تجاهل حقيقة أن العبارات الواردة عن الثالوث القدوس في الرسائل المجمعية آنذاك، كانت كلها تؤكد على أن الروح القدس له ذات الألوهية والقدرة والجوهر مع الآب وأنه مساوٍ تماماً للآب وللابن في الكرامة والجلال والسيادة. ومن هنا يجب أن نفهم قانون إيمان القسطنطينية بكونه اعتراف ثابت بالإيمان بألوهية الروح القدس، على الرغم من أنه لم يعبِّر صراحة عنه بأنه 'واحد في ذات الجوهر' (ὁμοούσιος) أو بأنه 'الله' (Θεός).

ومما لا شك فيه أن منشور دماسوس كان ذو فائدة واضحة، ففي النص اليوناني لهذا المنشور اللاتيني - والذي سجله ثيؤدوريت - نجد أنه يتحدث عن الروح القددس بكونه "له ذات الجوهر الواحد (μιᾶς καί τῆς αὐτῆς οὐσίας) الذي للآب وللابن."[١٥٥] وبالضبط كما أعلن دماسوس في منشوره أنه: "إن أنكر أحد أن الابن هو مولود من الآب، أي من جوهره الإلهي (*id est de substantia divina ipsius*)، فهو هرطوقي". فقد أكَّد أيضاً وبنفس الطريقة أنه: "إن أنكر أحد أن الروح القدس هو بالحقيقة من الآب، وأنه مثل الابن من الجوهر الإلهي، وأنه إله حق (*sicut Filium de divina substantia et Deum verum*)، فهو هرطوقي". وأضاف دماسوس، أن الروح القدس هو الخالق مع الآب والابن، ومن هنا أكد على "اللاهوت الواحد المساوي الذي للآب وللابن وللروح القدس."[١٥٦] وفي النهاية كتب دماسوس مردداً ما جاء بمنشور مجمع القسطنطينية: "هذا هو خلاص المسيحيين، أن

---

[155] Theodoret, *Hist. eccl.*, 5.11.
[156] Denz. Schoen., *op. cit.*, 169-177.

نؤمن بالثالوث: الآب والابن والروح القدس، وأن ننال المعمودية على هذا الاسم، وبالتالي نؤمن أن للثالوث نفس اللاهوت الحقيقي الواحد ونفس السلطان والجلال والجوهر الواحد".[157]

وكان الاعتراف المجمعي بالروح القدس - في إطار إيمان الكنيسة الثالوثي بالآب والابن والروح القدس[158] - له أكبر الأثر في ترسيخ عقيدة الروح القدس بكونه متساوياً تماماً مع الآب والابن في الثالوث القدوس، كما كان له أثره في جعل عقيدة الثالوث القدوس تأتي بثمارها الكاملة في ذهن الكنيسة. ومن هنا تم القبول الكامل لعقيدة الله الواحد الثالوث في صيغة: 'جوهر واحد، ثلاثة أقانيم' (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις)، حيث أصبحت إيماناً مسكونياً معترفاً به في الكنيسة شرقاً وغرباً.

تجنب مجمع القسطنطينية إتباع المنهج الكبادوكي في شرح الثالوث

وكان من الحكمة البالغة، إصرار آباء القسطنطينية على التأكيد والتصديق على قانون إيمان نيقية، وصياغة ما يلزم إضافته بالنسبة للروح القدس في عبارات واضحة، بدون التعرض لفكر الآباء الكبادوك عن أقنوم الآب بكونه هو مصدر وعلة 'ألوهة وكيان' الابن والروح القدس.

وتجدر هنا الإشارة مرة أخرى، إلى أن إعادة تعريف وفهم مصطلح الـ 'أوسيا' بأنه الشيء العمومي أو المشترك وفقدان المدلول الحقيقي للـ 'أوسيا' بكونه الجوهر الواحد الذي يتضمن العلاقات الأقنومية في داخله، أبعد الناس عن المفهوم الأصيل للقديس ق. أثناسيوس عن

---

[157] *Ibid.*, 178.

[158] انظر تركيز ق. إبيفانيوس على الاستخدام الثلاثي لفعل 'نؤمن' في قانون الإيمان:
Epiphanius, *Haer.*, 73.25; 74.13; cf. Basil, *Ep.*, 236.6.

الثالوث القدوس، الذي "كما كان على الدوام هكذا يكون الآن؛ وكما يكون الآن، هكذا كان على الدوام، هو الثالوث: الآب والابن والروح القدس"[١٥٩]، فقد أكد ق. أثناسيوس أنه لو أن 'كلمة' (Λόγος) الله و 'فعله (طاقته)' (ἐνέργεια) ليسا كائنين في جوهر الله (ἐνούσιοι) الأزلي لما استطعنا أن نربط بين 'ما هو' الله نحونا (في إعلانه وأعماله) وبين 'ما هو' الله في ذاته، والعكس بالعكس*. وكان هذا هو مكمن الخطر عند ق. باسيليوس في تفرقته بين الجوهر الإلهي والأفعال (الطاقات) الإلهية#، مما جعل معرفة الله قاصرة على أفعاله (طاقاته) الإلهية واستبعاد الوصول لمعرفة الله في العلاقات الداخلية التي لجوهره الثالوثي الأزلي.[١٦٠]

وبترسيخهم وحدة اللاهوت في الآب باعتباره المبدأ (الرأس) الوحيد والفريد للألوهة وبالتالي اعتباره العلة الوحيدة لكيان ووجود الابن والروح القدس، كان هدف الآباء الكبادوك اتخاذ المسلك الوسط بين بدعة القول بأن الله أقنوم واحد، و بدعة القول بأن الله ثلاثة آلهة. وعلى الرغم من الاستفادة من هذا المنهج على المستوى الفلسفي - وخاصة في مواجهة أتباع سابيليوس وإفنوميوس - إلاّ أن هذا المسلك أدى إلى خلاف كبير بين الشرق والغرب. فأمام الرأي القائل بأن الروح القدس ينبثق من 'أقنوم' الآب، أي من الآب فقط، فإن اللاهوتيين في الغرب وجدوا أنفسهم مضطرين للقول بأن الروح

---

[159] Athanasius, *Ad Ser.*, 3.7; cf.2.7.

* ارجع إلى الفصل الثاني صفحة ١٠٣، ١٠٤، والفصل الرابع صفحة ١٩٤، ١٩٥.

ارجع إلى الفصل الرابع حاشية صفحة ١٩٥.

[١٦٠] هذا الأمر ظهر تأثيره في إدعاء ما يُسمى بـ 'Pseudo-Dionysius'، إذ أصبح واضحاً جداً أن الفكر اللاهوتي 'المستيكي' لابد أن يذهب إلى ما هو أبعد من مجرد التفكير في الله بكونه جوهر (أوسيا) فائق غير مميز وغير معروف في علاقاته الداخلية:

De div. nom., 1.5 ff; 2.1ff ; *Theol. Myst.*, 1f.

القدس ينبثق "من الابن أيضاً" إذا كان عليهم أن يؤمنوا بأن الروح القدس هو "إله حق من إله حق" مثل الابن المتجسد. أما اللاهوتيون في الشرق فقد شعروا بضرورة الإصرار على أن الروح القدس ينبثق "من الآب فقط"، لكي يحافظوا على وحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία) في الله، والتي كان يمكن هدمها بعقيدة 'الانبثاق المزدوج' للروح القدس. وعندما نسترجع ما حدث، نجد أنه من الصعب علينا أن نتصور حدوث مثل هذا الموقف في ظل مفهوم ق. أثناسيوس وآباء نيقية عن صدور الابن من جوهر الله الآب، وبالتالي انبثاق الروح القدس من الآب من خلال الابن*. وهذا ما نراه واضحاً في تعليم كل من ق. إبيفانيوس وق. كيرلس الأسكندري.

الدور الإيجابي للآباء الكبادوك فيما بين نيقية والقسطنطينية

وقد ساهم الآباء الكبادوك تحت قيادة ق. باسيليوس مساهمة كبيرة في الفهم الروحى لإيمان نيقية، وحفظوا نصرة هذا الإيمان في الكنيسة بعد نياحة ق. أثناسيوس. والحقيقة أنه لم يكن لمجمع القسطنطينية أن ينعقد دون الجهد الذي قام به أولئك الآباء. وفي محاولتهم السير بعيداً عن انحرافات كل من سابيليوس وأريوس، ساعد الآباء الكبادوك في التوصل إلى اتفاق لاهوتي عام حول عقيدة الثالوث القدوس كما ظهرت في تأسيس الرب للمعمودية وفي عبادة الكنيسة.

وقد ركز هؤلاء الآباء في تعليمهم عن الثالوث، على صيغة 'جوهر واحد، ثلاثة أقانيم' (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις) بطريقة أظهرت السمات الخصوصية والأقنومية لكل من الآب

* ارجع للحاشية صفحة ٢٩٩.

والابن والروح القدس في وحدتهم وشركتهم الديناميكية مع بعضهم البعض. وكان تعليمهم عن مفهوم الوحدة الإلهية في شخص الآب له أثره كذلك في تعميق العلاقات الشخصية مع الله في الإيمان والعبادة. وبينما استمرت هذه النظرة الروحية تأتي بثمارها في حياة وصلوات الكنيسة، بدأت الأفكار الفلسفية التي احتواها جدالهم حول عقيدة الثالوث تتلاشى تدريجياً بعد مجمع القسطنطينية، غير أن مكسيموس ويوحنا الدمشقي التقطها بعضاً من هذه الأفكار مرة أخرى فيما بعد.

وفي النهاية، أخذت الكنيسة تعليم ق. غريغوريوس النزينزي - على وجه الخصوص - عن أبوة الآب وبنوة الابن وانبثاق الروح القدس بكونها علاقات ديناميكية كائنة على الدوام في جوهر اللاهوت الواحد، وضمَّته مع تعليم ق. أثناسيوس عن السكنى المتبادلة للأقانيم الثلاثة الإلهية، ليتبلور المفهوم الغني عن التواجد (الاحتواء) المتبادل للأقانيم في داخل الجوهر الإلهي، مما أدى إلى تعميق الفهم اللاهوتي لعقيدة الله الواحد الثالوث.[١٦١]

عقيدة الثالوث عند ق. كيرلس الإسكندري

وهذا بالتحديد هو ما يظهر بوضوح في تعليم ق. كيرلس الإسكندري عن الثالوث، فقد رفض تماماً مفهوم أن الـ 'أوسيا' (οὐσία) هو الشيء العمومي أو المشترك[١٦٢]، كما رفض كذلك فكرة العلاقات 'السببية' داخل الثالوث القدوس[١٦٣] وإن كان قد

[161] See again E.L. Mascall, *op. cit.*

وقد قدَّم عرضاً تحليلياً رائعاً عن استعادة المفهوم الخاص 'بالعلاقات الكائنة' في جوهر اللاهوت ومدى تأثيره وأهميته بالنسبة للكنائس الغربية والشرقية.

[162] Cyril, *De Trin. dial.*, *MPG*, 75.733.

[163] Cyril, *De Trin. dial.*, *MPG*,75.721, 744, 769; *Thes.*, *MPG*, 75.128.

أشار في بعض الأحيان إلى الآب بكونه 'المصدر' (πηγή) أو 'الجذر' (ῥίζα) في علاقات الثالوث.* [١٦٤] ومن جهة أخرى أكّد ق. كيرلس على تعليم ق. غريغوريوس النزينزي عن الأقانيم الثلاثة بكونها **علاقات** شخصية كائنة على الدوام في الجوهر الإلهي[١٦٥]، كما أكد أيضاً على مفهوم ق. أثناسيوس عن السكنى المتبادلة أو التواجد (الاحتواء) المتبادل للثلاثة أقانيم الإلهية في داخل الجوهر الواحد الذي للثالوث القدوس.[١٦٦]

ووفقا للمبدأ الذي أورده ق. أثناسيوس مراراً وتكراراً، بأن الابن له بالطبيعة كل ما هو للآب ما عدا كونه يُدعى 'آب'، دفع ق. كيرلس بأن الآب يُقال أنه أعظم من الابن بحسب التدبير (οἰκονομικῶς) فقط (أي في حال تجسده)#، وبهذا لم يدع أية فرصة لفكرة وجود ترتيب أو درجات (مراتب) (*subordinationism*) في الثالوث القدوس.[١٦٧]

وكان مفهوم التواجد (الاحتواء) المتبادل في داخل جوهر الله الواحد - والذي يعني أن الأقانيم الثلاثة يسكن كل منهم في الآخر ويحتوي كل منهم الآخر بصورة متبادلة، مع بقائهم كما هم آب

---

* إن الحديث عن ولادة الابن وانبثاق الروح من أقنوم الآب داخل علاقات الثالوث، لا يساوي في المعنى أبداً اعتبار أن الآب هو المتسبب في ألوهيتهما أو وجودهما (كما ذكر الآباء الكبادوك)، بل يعني فقط التعبير عن حقيقة أن الآب هو أبو الابن و**باثق** الروح القدس داخل جوهر اللاهوت الواحد. (أنظر نفس هذا المفهوم عند ق. أثناسيوس وق. إبيفانيوس وديديموس)

164 Cyril, *De Trin. dial.*, *MPG*, 75.721, 769, 872.

165 Cyril, *Thes.*, *MPG*, 75.553.

166 Cyril, *In Jn.*, *MPG*, 74.28ff, 213ff, 552ff; *Thes.*, *MPG*, 75.177ff, 528f, 568ff, etc.

ارجع إلى تفسير الآباء للآية "أبي أعظم مني" (يو ١٤:٢٨) في المرجع رقم ١٦٣ الوارد بصفحة ٢٦٧ بالفصل الخامس

167 Cyril, *Thes.*, *MPG*, 75.144f, 177f, 380f; *In Jn.*, 10.29f.

وابن وروح قدس - هو الذي يحكم فهم ق. كيرلس لإنبثاق الروح القدس.*

يقول ق. كيرلس: "إن الروح القدس **يأتي** (إلينا) من الآب والابن (<u>πρόεισι</u> δέ καί ἐκ Πατρός καί Υἱοῦ) لأنه ينتمي للجوهر الإلهي وكائن فيه ويصدر عنه جوهرياً (οὐσιωδῶς)".[١٦٨] وبحسب فهم ق. كيرلس، فإن كل شيء يعتمد على حقيقة أن الثلاثة أقانيم الإلهية كائن كل منهم في الآخر بغير انقسام، وأنهم في ذات الجوهر الواحد وذات الطبيعة الواحدة. وبما أن الروح القدس لا يمكن أن ينفصل عن الطبيعة الإلهية والجوهر الإلهي، فهو ينبثق من

---

* كان ق. كيرلس الأسكندري واضحاً في تعليمه عن كون الروح القدس ينبثق من الآب انبثاقاً تاماً كاملاً (perfect procession)، وقد جاء على لسانه أن " الروح القدس ينبثق من الآب، كما من ينبوع، إلاّ أن الابن هو الذي يرسله إلى الخليقة" (*MPG*, 77. 316D). ولكن بعض اللاهوتيين الغربيين يستندون إلى ق. كيرلس في تدعيم رأيهم عن انبثاق الروح القدس المزدوج من الآب والابن، وهذا بالطبع محض افتراء، لأنهم لو عادو إلى الفقرات التي يستشهدون بها من كتابات ق. كيرلس سيجدون:

<u>أولاً:</u> أنه مثله مثل ق. أثناسيوس وق. باسيليوس تحدث عن أن الروح القدس ينبثق من الآب في الابن (أو إلى الابن) (*MPG*, 75. 576, 577, 580)

<u>ثانياً:</u> أن ق. كيرلس لم يستخدم الفعل '**ينبثق**' (ἐκπορεύεται) إلا في علاقة الروح القدس الأزلية مع الآب، ولكنه استخدم أفعالاً أخرى مثل '**يأتي**' (πρόεισι) و '**ينحدر**' (ἥγουν) وذلك في شرحه لإرسالية الروح القدس إلينا:

سواء "من الآب والابن" (*MPG*, 76. 1408B; *MPG*, 68. 148A)

أو "من الآب من خلال الابن" (*MPG*, 76. 184D; *MPG*, 68. 148A)

أو "من الابن" (*MPG*, 76. 173A-B).

<u>ثالثاً:</u> كان ق. كيرلس يربط بين خصوصية علاقة الروح القدس الأزلية مع الابن وبين إرسال الروح القدس للخليقة بواسطة الابن "لأنه يرسله بكونه خاص به منذ الأزل وواحد معه في ذات الجوهر والطبيعة" (*MPG*, 76. 172f).

[168] Cyril, *Thes.*, *MPG*, 75.577, 580f & 585. See the whole discussion of these issues from 575 to 617, and *In Jn.*, *MPG* 73.209f, 604f; 74.213f, 256f, 333ff, 417, 448f, 710f, etc.

الآب طبيعياً وجوهرياً (φυσικῶς τε καί οὐσιωδῶς). والروح القدس **يصدر** من الآب من خلال الابن* لأنه خاص بالابن بالطبيعة وواحد معه في ذات الجوهر

(δι’ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ, φυσικῶς ὂν αὐτοῦ, καί ὁμοούσιον αὐτῷ).[١٦٩]

ويقول ق. كيرلس أيضاً: "بما أن الروح هو روح الله، روح الآب وروح الابن، فهو **يصدر** جوهرياً من كليهما، (بمعنى أنه) **ينحدر** (إلينا) من الآب من خلال الابن

(οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι’ Υἱου)."[١٧٠]

وعلاوة على هذا، فإن ق. كيرلس رأى أن إرسالية الروح القدس 'في الزمن' من الابن المتجسد (إلينا)، مرتبطة ومتصلة بالإنبثاق الأزلي للروح القدس من جوهر الله (من الآب إلى/في الابن)، لأن الابن في إرساله للروح القدس من ملئه الذاتي (ἐξ ἰδίου πληρώματος) أرسله بكونه خاص به منذ الأزل وواحد معه في ذات الجوهر والطبيعة في اللاهوت الواحد الذي للثالوث القدوس.[١٧١] أي أن 'ما هو' الله نحونا بالمسيح وفي الروح القدس هو نفس 'ما هو' داخلياً في ذاته منذ الأزل في داخل الجوهر الواحد الذي للثالوث القدوس، و'ما هو' الله داخلياً وبلا انقسام في ثالوثه الأزلي هو نفس 'ما هو' نحونا في تجسد ابنه وفي إرسالية روحه القدوس.[١٧٢]

---

* ارجع إلى الحاشية صفحة ٢٩٩.

[169] Cyril, *Con. Nest.*, 4.3. Chapters 1-3, *MPG*, 76.168-189.

[170] Cyril, *De ador.*, MPG, 68.148.

[171] Cyril, *Con. Nest.*, 4.1, *MPG*, 76.172f.

[172] See I.R. Torrance, *Christology After Chalcedon*, Canterbury Press 1988

وما يجب أن نتوقف عنده هنا هو موقف ق. كيرلس الإسكندري من مفهوم ق. أثناسيوس وق. إبيفانيوس عن وحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία) بكونها وحدة في ثالوث وثالوث في وحدة.[١٧٣] فقد رفض ق. كيرلس بطبيعة الحال، أية فكرة عن تعدد المبادئ (ἀρχαί) الإلهية، ولكنه رغم ذلك لم يؤيد إطلاقاً الإسلوب الذي اتبعه الآباء الكبادوك في فهمهم وحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία)، لأن هؤلاء الآباء في تعاملهم مع بدعة القائلين بثلاثة آلهة أو مع بدعة سابيليوس الذي خلط بين الأقانيم، قاموا بإدخال بناء متسلسل من السببية والترتيب المنطقي في علاقات الأقانيم الإلهية. ولهذا فإن تعليم ق. كيرلس عن انبثاق الروح القدس لا يمكن أن يُفهم على نحو يتفق مع المفهوم الغربي للإنبثاق المزدوج، وكذلك فإن استخدامه لصيغة 'من الآب من خلال الابن' كان يختلف تماماً عن مفهوم ق. باسيليوس وأخيه ق. غريغوريوس بأن الروح القدس يستمد كيانه من كيان الابن، ومن خلال الابن يستمد كيانه من كيان الآب.* وكان للقديس كيرلس مفهوماً متميزاً عن العلاقة المتبادلة للثلاثة أقانيم - الكاملة والمتساوية والأزلية معاً - من خلال السكنى الكاملة المتبادلة والاحتواء المتبادل بين بعضهم البعض، بحيث إنهم في وحدة تامة بغير اختلاط، وفي تمايز كامل بغير انفصال. وكان هذا التعليم يجمع بين مفهومي 'الجوهر الواحد' (μία οὐσία) والمبدأ (الرأس) الواحد (μία ἀρχή). وهكذا فإن المفهوم الرئيسي الذي كان يحكم فكر ق. كيرلس عن انبثاق وإرسالية الروح القدس، وكل أعمال الآب والابن والروح القدس

---

[173] Cyril, *MPG*, 77.1120-1272.

* ارجع إلى الفصل الخامس مرجع رقم ٢٢٦، ٢٢٩.

المتمايزة في الخلق والإعلان والخلاص على حد سواء، كان هو الوحدانية في ذات الجوهر والطبيعة والإرادة والعمل والقدرة والربوبية التي للثالوث القدوس، والتي يُعبَّر عنها تماماً في كل أقنوم إلهي. وكان هذا هو مفهوم ق. أثناسيوس وق. إبيفانيوس وآباء مجمع القسطنطينية وعقيدتهم عن: جوهر الله الواحد في ثالوث، والثالوث الذي في وحدة (ذات الجوهر). وبتعبير لاهوتي آخر، هو تطابق **'وحدة المبدأ (وحدة الرأس) (Μοναρχία)'** مع **'التثليث'** في الله.

صلاة إلى الثالوث القدوس

يا الله الأبدي ضابط الكل،

الذي أظهرت ذاتك بكونك آب وابن وروح قدس،

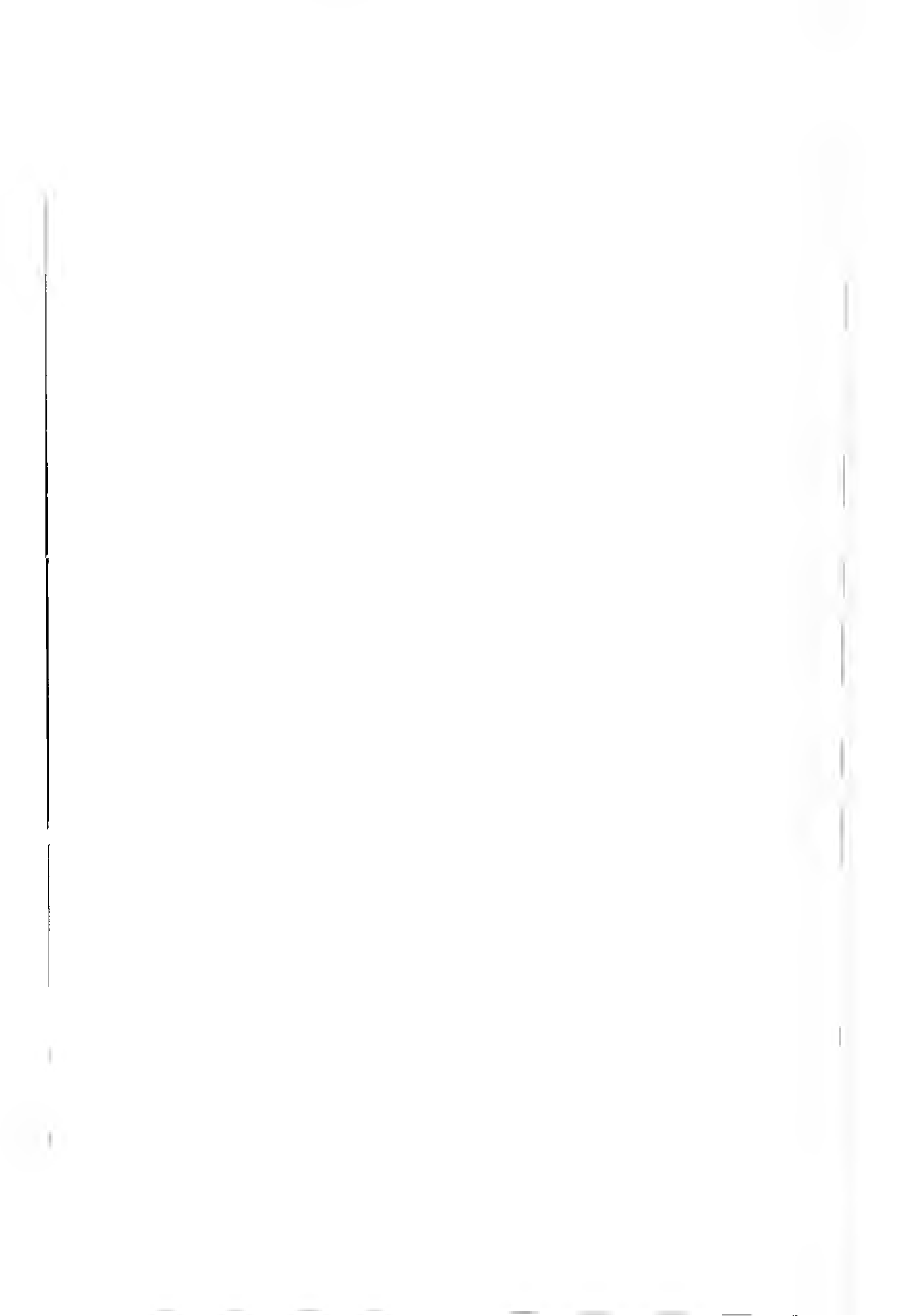
الكائن إلى الأبد والمالك، في وحدانية الحب الكاملة،

هب لنا أن نتمسك على الدوام بهذا الإيمان بفرح وثبات،

وأن نحيا في تسبيح مجدك الإلهي،

حتى نصير أخيراً واحداً فيك،

أيها الثالوث القدوس الإله الواحد إلى دهر الدهور.



الفهرس الموضوعي

الروح القدس

السبيل إلى الله / معرفة الله

الطاقة / الفعل (إنرجيا)

